STUDII

Isaiah Berlin

Simțul realității



UNIVERS

ISAIAH BERLIN

Simţul realităţii

Colecţia
STUDII

Redactor: Monica MANU
Tehnoredactare: Constantin NIȚĂ

**Cartea a apărut cu sprijinul
Ministerului Educației și Cercetării**

ISBN 973-87199-1-7

ISAIAH BERLIN

Simțul realității

Studii asupra ideilor și istoriei acestora

Ediție de
Henry Hardy

Introducere de
Patrick Gardiner

Traducere și postfață de
Laurian Kertesz



București • 2004

ISAIAH BERLIN (Riga, 1909–Oxford, 1997) a emigrat împreună cu familia în Rusia în 1915 şi la Londra în 1920. A studiat la St. Paul's School şi la Corpus Christi College, Oxford, obţinând MA în 1935. A predat filosofia la New College, Oxford (1932–1950), şi teoria politică şi socială la All Souls College, Oxford (1950–1966, 1975–1995). A fost profesor invitat la City University, New York (1966–1971), şi preşedinte-fondator la Wolfson College, Oxford (1966–1965). În 1974 a fost ales preşedintele Academiei Britanice.

Opera lui se concentrează asupra problemelor libertăţii individuale şi liberului arbitru în măsură să garanteze normalitatea mecanismelor sociale. S-a opus sectarismului dogmatic, exclusivismului naţionalist şi bigotismului confesional.

Dintre titlurile publicate, cităm: *Karl Marx: His Life and Environment* (1939; rev.1959), *The Hedge and the Fox: A Study on Tolstoy* (1954), *Historical Inevitability* (1955), *The Age of Enlightenment* (1956), *Four Essays on Liberty* (1969; *Patru eseuri despre libertate*, Editura Humanitas, 1996), *Russian Thinkers* (1978), *Concepts and Categories*, *Against the Current* (1979), *Personal Impressions* (1980), *The Crooked Timber of Humanity* (1990), *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (1992), *The Great Ages of Western Philosophy*, 4 vol., în colab. (1993). S-au mai tradus în română culegerea de eseuri *The Proper Study of Mankind* (1998; *Adevăratul studiu al omenirii*, Editura Meridiane, 2001) şi câteva studii publicate în *Lettre Internationale* – ed. rom. (14/1995, 24/1997–1998, 29/1999, 38 & 39/2001).

I s-au conferit premiile Erasmus, Lippincott şi Agnelli; de asemenea, a primit premiul oraşului Ierusalim.

Pentru Alfred și Irene Brendel

Prefața editorului

În cursul ultimilor șase ani am avut privilegiul de a aduna și edita vasta operă nepublicată a lui Isaiah Berlin: eseuri, comunicări, prelegeri, discursuri radiodifuzate și dezbateri (firește, aceste categorii nu se exclud reciproc), acoperind cel puțin ultimii șaizeci de ani. Printre sursele, uneori incerte, pe care le-am folosit se află manuscrise, dactilograme, înregistrări (adeseori netranscrise[1]), și transcripții – foarte diferite sub aspectul fidelității – ale unor înregistrări care nu mai există. Dactilogramele redactate și pregătite pentru tipar ocupă un spațiu la fel de vast ca opera publicată a lui Isaiah Berlin (aproximativ un milion de cuvinte).

Din corpusul citat, două studii ample – despre Joseph de Maistre și J.G. Hamann[2] – au fost deja publicate, iar cele nouă eseuri incluse în volumul de față provin din aceeași sursă. Ele au trei trăsături comune cu eseurile care le-au precedat. În primul rând, au existat ca texte mai mult sau mai puțin definitive, cea mai mare parte, poate toate, fiind concepute de autor pentru tipar, chiar dacă, dintr-un motiv sau altul, nu au fost publicate. În al doilea rând, ele îmi par (și nu numai mie) demne de a completa opera publicată a lui Berlin, nefiindu-le prin nimic inferioare. În ultimul rând, ele sunt tematic legate, în sensul că ilustrează preocuparea centrală pentru idei și istoria acestora, așa cum indică și subtitlul

---

[1] Am depus copiile înregistrărilor la National Sound Archive din Londra.

[2] Eseul „Joseph de Maistre and the Origins of Fascism", împreună cu alte șase, publicate, dar niciodată tipărite laolaltă, a fost inclus în *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Londra, 1990; New York, 1991, și în *The Magus of the North: J.G. Hamman and the Origins of Modern Irrationalism*, Londra, 1993; New York, 1994.

(care îmi aparține). Sper că din ce în ce mai multe materiale nepublicate ale lui Berlin vor vedea lumina tiparului şi că o parte din ce în ce mai cuprinzătoare din scrierile publicate până acum disparat vor fi editate laolaltă. Cu câteva excepții – în primul rând textele despre Rusia Sovietică şi sionism –, volumul de față, care se adaugă celor opt tipărite anterior[1], completează publicarea eseurilor mai elaborate şi de mai mare întindere ale lui Berlin.

Voi discuta acum despre originea textelor. „Simțul realității" a constituit baza primei prelegeri Elizabeth Cutter Morrow, ținută în 9 octombrie 1953 la Smith College, Northampton, Massachusetts, cu titlul „Realismul în istorie"; unele subiecte abordate aici au fost luate în discuție şi în alte eseuri ale lui Berlin – de exemplu, în „Ariciul şi vulpea" şi „Conceptul de istorie ştiințifică" –, însă textul de față reprezintă cea mai bine argumentată expunere şi îşi merită în mod evident locul în această culegere. „Discernământul politic", care are anumite puncte comune cu „Simțul realității", însă dintr-o perspectivă mai accentuat politică, a fost o conferință (a şasea într-o serie de şapte, intitulate „Gânduri despre politică") transmisă pentru prima dată în 19 iunie 1957 pe programul III al BBC: textul se bazează atât pe o variantă pregătită pentru tipar, cât şi pe o înregistrare a emisiunii. „Filosofia şi represiunea guvernamentală" a fost o prelegere pregătită în perspectiva seriei intitulate „Dreptul omului la libertatea de gândire şi de expresie", inclusă în festivitățile prilejuite de aniversarea bicentenală a Universității Columbia din New York; prelegerea a fost programată pentru 24 martie 1954, însă Berlin nu a putut fi de față la eveniment. „Socia-

[1] Pe lângă cele două volume citate în nota precedentă, există şase culegeri de eseuri publicate anterior, pe rând şi disparat: *Four Essays on Liberty*, Londra şi New York, 1969, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Londra şi New York, 1976, *Russian Thinkers*, Londra şi New York, 1978, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Londra, 1978; New York, 1979, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Londra, 1979; New York, 1980, şi *Personal Impressions*, Londra, 1980; New York, 1981. [O selecție din cele şase volume şi din *The Crooked Timber of Humanity* a apărut sub titlul *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, Londra, 1997 – H.H., 1977.]

lismul şi teoriile socialiste" diferă de celelalte texte, întrucât a văzut lumina tiparului în perioada în care a fost scris: a fost publicat pentru prima dată în *Chamber's Encyclopaedia* (Newnes, Londra, 1950; Oxford University Press, New York, 1950) şi, într-o formă revizuită, într-o ediţie ulterioară (Pergamon, Oxford, New York etc., 1966); varianta de faţă conţine revizuiri aduse în vederea unei noi ediţii a enciclopediei (care nu a mai apărut), fiind inclusă în acest volum pentru că nu a mai fost publicată, iar tema se încadrează în context. „Marxismul şi Internaţionala în secolul al XIX-lea" a constituit textul de bază al unei prelegeri ţinute la Universitatea Stanford în 1964 în cadrul conferinţei ce marca centenarul primei Organizaţii Internaţionale a Oamenilor Muncii. „Revoluţia romantică" a fost scrisă pentru conferinţa organizată la Roma în martie 1960, unde a fost citită în italiană; în timpul îndelungatei munci de pregătire a acestei cărţi, versiunea italiană a apărut în Isaiah Berlin, *Tra la filosofia e la storia delle idee: intervista autobiografica*, ed. Steven Lukes (Ponte alle Grazie, Florenţa, 1994), iar versiunile olandeză şi germană ale originalului englezesc, în *Nexus* şi, respectiv, *Lettre Internationale*. „Angajarea artistică" este varianta revizuită a unei conferinţe ţinute pentru prima oară în Statele Unite la începutul anilor 1960. „Kant – precursor paradoxal al naţionalismului" a fost prima prelegere în memoria lui Humayun Kabir, ţinută la New Delhi în 1972. Eseul „Rabindranath Tagore şi conştiinţa naţionalităţii" a fost prezentat tot la New Delhi în 13 noiembrie 1961, în cadrul unei conferinţe ce marca centenarul naşterii lui Tagore.

Precum în cazul volumelor anterioare, am beneficiat de un ajutor indispensabil din partea câtorva cercetători, cărora ţin să le mulţumesc din toată inima. Patrick Gardiner (căruia îi sunt îndatorat şi pentru excelenta introducere) şi Roger Hausheer au citit toate eseurile selectate (şi nu numai pe acestea), ajutându-mă să fac o alegere şi să rezolv unele probleme specifice, legate de editarea textelor. Prof. G.A. Cohen a citit şi comentat studiile despre socialism şi marxism, ajutându-mă să îl conving pe Berlin – care este iremediabil sceptic cu privire la opera sa – că acestea merită a fi incluse; prof. Terrell Carver, printre alte acte de generozitate inte-

lectuală, m-a ajutat să adaug note de subsol la eseul despre marxism. Dr. Gunnar Beck mi-a oferit sfaturi utile cu privire la Fichte, prof. Frank Seeley s-a ocupat de Turgheniev, Andrew Robinson, de Tagore, dr. Ralph Walker, de Kant, Helen McCurdy, de numeroasele probleme ale culturii ruse. Dr. Derek Offord mi-a pus la dispoziție cunoștiințele sale cu privire la Belinski și alți autori ruși; îi sunt mult îndatorat pentru generozitatea, cu adevărat eroică, pentru răbdarea și eficiența sa. Am mai profitat, și nu pentru prima dată, de cunoștiințele vaste ale dr-ului Leofranc Hollford-Strevens. Isaiah Berlin însuși a citit cu multă răbdare textul pe care intenționam să îl public, aprobând fiecare studiu și făcând pe parcurs unele revizuiri. Nimic nu ar fi fost posibil în absența secretarei sale, Pat Utechin; același lucru se poate spune și despre cei mai mulți dintre binefăcătorii mei din 1990 încoace, care mi-au sponsorizat bursa de la Wolfson College, și despre lordul Bullock, la îndemnul căruia acest post a fost anume creat pentru mine. În cele din urmă, doresc să aduc mulțumiri editorilor mei de la Chatto și Windus, Will Sulkin și Jenny Uglow, pentru ajutorul și sprijinul acordate; de asemenea, Elisabethei Sifton de Farrar, Strauss și Giroux, pentru lectura atentă și corectarea dactilogramei.

HENRY HARDY

Aprilie 1996
Wolfson College, Oxford

INTRODUCERE

Patrick Gardiner

Scrierile lui Isaiah Berlin au cuprins atât de multe sfere de gândire şi de investigaţie, s-au ramificat în direcţii atât de diferite şi de neaşteptate, încât se poate pune întrebarea: de fapt, ce concepţii i-au orientat sau ţinut laolaltă variatele excursuri în domenii intelectuale aparent atât de disparate? Întrebarea nu este ce parea fi: în ochii unora dintre admiratorii săi, este nepotrivită şi lipsită de sens. Ei pot susţine că valoarea cu totul aparte a lui Berlin constă în mare măsură tocmai în absenţa ambiţiilor de a prezenta un demers unitar şi a pretenţiei de sistematizare. Vastitatea ariei tematice şi diversitatea şocantă a scrierilor sale, ce a permis, între altele, disponibilitatea constantă de a lua în considerare atât concepţii categoric opuse, cât şi perspectivele de ansamblu subiacente acestora, a jucat un rol-cheie în lărgirea orizontului cititorilor şi în diminuarea prejudecăţilor blocante şi a dogmelor. Berlin însuşi a declarat că o persoană „aptă să suprime tot ce, la prima vedere, îi poate părea adevărat" este un „doctrinar" – şi, cu siguranţă, perspectiva sa este total opusă acestui mod de gândire. Chiar aşa stând lucrurile, în pofida spiritului deschis şi obiectivităţii pe care le-a dovedit întotdeauna, este posibil să identificăm în opera sa liniile directoare ale preocupărilor şi temelor caracteristice care îi conferă o coerenţă internă impresionantă, deşi sunt relativ neconstrângătoare şi necategorice. Aparentele tendinţe eterogene ale gândirii sale se dovedesc, la o examinare mai atentă, fire ale unei ţesături mai vaste, constituind părţi ale unui întreg mai cuprinzător. Cu alte cuvinte, ele pot fi socotite contribuţii la un complex de idei subtil întreţesute – şi nu atât aparţinând cadrului unui sistem teoretic rigid. În plus, complexul la care mă refer poate reflecta câteva preocu-

pări de bază a căror influență s-a făcut simțită în moduri diferite în întreaga carieră intelectuală a lui Berlin.

Una dintre aceste teme recurente este natura și semnificația istoriei, subiect central al eseului ce dă titlul culegerii de față. Berlin a negat în repetate rânduri că ar fi sau că ar fi fost vreodată istoric – și poate că așa și este într-o accepțiune restrictivă a termenului. Rămâne totuși incontestabil faptul că el a adus o contribuție unică și faimoasă la istoria ideilor, fiind deținătorul unei cunoașteri detaliate a temelor și problemelor ce au caracterizat această ramură a cercetării trecutului. Mai mult, în studiile pe care le întreprinde asupra gândirii secolelor XVIII și XIX, el s-a confruntat în mod inevitabil cu un număr mare de teorii referitoare atât la caracterul procesului istoric, cât și la cunoașterea noastră cu privire la acesta. Astfel, în perioada în care lucra la prima carte, cea despre Karl Marx, a fost nevoit să înțeleagă nu numai explicația marxistă a forțelor ce guvernează schimbarea și dezvoltarea societății, ci și să citească operele predecesorilor acestuia: Helvétius, Condorcet, Saint-Simon și Comte. Într-un fel sau altul, acești autori adoptau convingerea, larg răspândită în Franța Epocii Luminilor, că metodele științifice și categoriile asemănătoare celor care dăduseră rezultate în progresul cunoașterii lumii naturale trebuie extinse și la studiul omenirii și al istoriei acesteia. Într-un alt studiu, Berlin a descris cum, cercetând sursele acestei concepții și ale altora înrudite, a încercat să înțeleagă din interior problemele care îi frământaseră pe susținătorii lor; ideile din trecut, credea el, nu pot fi readuse la viață decât „pătrunzând în" mințile celor care le susțineau și adoptând perspectiva caracteristică ambianței sociale sau culturale cărora aceștia îi aparțineau. Fidel acestui procedeu, Berlin era conștient că se angajează într-un demers intelectual ce părea foarte îndepărtat de opiniile autorilor pe care îi studia atunci: o înțelegere imaginativă și empatică de acest fel nu pare să aibă nici un omolog în domeniul științelor naturii. Dimpotrivă, el a găsit un ecou favorabil în scrierile a doi gânditori din secolul al XVIII-lea, aparținând unui curent intelectual complet diferit. Vico și Herder au fost în multe privințe diametral opuși tendinței dominante a epocii lor, venind în contradicție și cu acea concepție referitoare la

specificitatea domeniului investigat de istoric. Ei considerau că încercările de a asimila ştiinţelor naturii metodele istoriei sunt principial eronate. Căci, în vreme ce în ştiinţele naturii nu putem obţine decât o cunoaştere pur „exterioară“ a fenomenelor studiate, relaţia cognitivă pe care o avem cu privire la fenomenele specifice istoriei este complet diferită. În istorie este posibil să obţinem un contact direct şi profund cu procesele mentale care şi-au găsit expresia în acţiunile sau creaţiile agenţilor istorici; spiritul uman comun istoricului şi celor pe care încerca să îi înţeleagă făcea posibilă constatarea din interior a factorilor care i-au motivat şi i-au stimulat pe subiecţii cercetării istorice chiar atunci când – cum se întâmplă adesea – miza era aceea de a reconstitui, prin efort imaginativ, viaţa intimă a altor perioade sau culturi ale căror perspective şi prejudecăţi erau total diferite de cele ale epocii lui. Atât Vico, cât şi Herder, fiecare în modul său specific, au sugerat că o astfel de perspectivă este fundamentală pentru orice demers serios în sfera studiilor umane. Berlin -- care, precum Collingwood, a fost un admirator şi succesor, în secolul XX, al acestor doi autori -- a insistat asupra importanţei cruciale a adoptării unei asemenea perspective în practica istoriei.

Influenţa unor astfel de puncte de vedere, implicând sublinierea autonomiei esenţiale a gândirii şi înţelegerii istorice, poate fi considerată a sta la baza acelor teze, avansate în „Simţul realităţii“, în care Berlin se concentrează asupra contrastului dintre istorie şi alte discipline, evocând diferitele aspecte ale acestei teme complexe, aspecte care i-au captat atenţia în numeroase eseuri notabile. Cu toate acestea, în cazul de faţă, abordarea sa este întreprinsă dintr-o direcţie ce diferă în multe privinţe esenţiale de aceea care a stat la baza altor scrieri. Perspectiva pe care Berlin o adoptă aici are implicaţii mult mai generale şi vizează probleme atât academice, cât şi practice. Titlul textului de faţă indică acest fapt, reflectând în parte suspiciunea autorului la adresa tentativelor de a simplifica sau reduce la termeni artificiali şi abstracţi „masa factorilor obscuri“ care constituie existenţa umană, indiferent dacă asemenea tentative sunt motivate pur teoretic sau sunt orientate de dorinţa de a aplica proiecte vaste de natură politică sau socială. Berlin şi-a ex-

primat dintotdeauna conştiinţa acută a fascinaţiei constante exercitate de perspectiva descoperirii unei formule infailibile sau a unor prescripţii universale, capabile să rezolve problemele atât de diversificate ridicate de condiţia umană într-un mod care să excludă definitiv ambiguităţile sau incertitudinile. În acest sens, el a accentuat tributul pe care epoca modernă – adică, în mare, perioada de după sfârşitul secolului al XVII-lea – îl plăteşte credinţei că procesele istorice se supun unor legi ineluctabile sau unor scheme uniforme valabile şi în viitor, posedând astfel o forţă predictivă şi un potenţial explicativ. El consideră însă că această fascinaţie, de care este conştient, reprezintă o ispită căreia trebuie să îi rezistăm şi că dificultăţile caracteristice unor proiecte inspirate de ea provin din neînţelegeri extinse dincolo de limitele interpretării şi metodologiei istoriei, ajungând, în ultimă instanţă, la structura profundă a vieţii şi experienţei umane.

După cum remarcă Berlin, consideraţiile teoretice despre istorie, pe care le are în vedere, nu formează o clasă unitară, concepţii reprezentative putând fi găsite atât în modelele istorice bazate pe simetrii mecanice, cât şi în cele care fac apel la legile „organice" sau evoluţioniste ale dezvoltării. În contextul de faţă, preocuparea sa nu este de a distinge şi discuta diferitele exemple de acest tip; atenţia lui Berlin se îndreaptă mai degrabă către punerea în discuţie a întregii concepţii de elaborare a unei teorii sistematice sau guvernate de legi, aptă de a reuni într-o schemă unitară multiplicitatea şi varietatea elementelor eterogene din care este compus procesul istoric. Ulterior, el se va referi, pe un ton apreciativ, la Tolstoi – şi este demn de remarcat faptul că tot ce scrie Berlin pe această temă aminteşte de concepţia despre istorie a scriitorului rus, prezentată în finalul romanului *Război şi pace*. Tolstoi nu numai că a manifestat o doză considerabilă de scepticism cu privire la simplificările vulgare şi generalizările seci ce puteau fi atribuite multor filosofii ale istoriei şi societăţii de până la el; mai mult, el a lăsat să se întrevadă că toate proiectele care fac apel la abstracţiuni şi scheme precum cele ale teoreticienilor speculativi sunt în cele din urmă sortite eşecului, fiind inadecvate înţelegerii continuumului „infinitezimalelor" – şirul nenumăratelor acţiuni şi eve-

nimente neînsemnate şi interdependente care compun viaţa şi istoria umanităţii. În tratarea oferită de Berlin acestei probleme, regăsim o atitudine critică similară cu privire la „istoriile pseudoştiinţifice şi la teoriile comportamentului omenesc“ formulate în trecut, alături de sublinierea, în acelaşi spirit, a modului în care materialul dens al istoriei se poate dovedi „recalcitrant“ la încercările de a se conforma unor procedee preluate din domenii de gândire radical diferite.

Asemenea afinităţi nu sunt nicidecum surprinzătoare. Talentul literar excepţional al lui Tolstoi a făcut ca acest scriitor să se bucure în ochii lui Berlin de un credit cu totul special în privinţa aprecierii bogăţiei şi diversităţii realităţii umane, aşa cum este ea trăită şi cunoscută efectiv. Nesfârşita varietate a lucrurilor şi oamenilor, luaţi ca entităţi particulare, interacţiunile subtile dintre sentimentele implicate atât în relaţiile sociale, cât şi în cele personale, profunzimile amorului propriu şi confuziile ce stau la baza superficialităţii vieţii publice – acestea sunt câteva dintre nenumăratele fenomene pe care excepţionala capacitate de observaţie şi imaginaţia lui Tolstoi le-a captat şi care l-au făcut să studieze aprofundat presupusa desfăşurare ordonată şi armonioasă a istoriei, concepută de interpreteţii autoproclamaţi ai detaliilor inegale, adeseori haotice, pe care le ocultau. Se ştie că subtilul studiu al lui Berlin, „Ariciul şi vulpea“, se referă la aceste aspecte ale operei lui Tolstoi. În acel text, autorul era preocupat întâi de toate de evidenţierea contrastului dintre intuiţia artistică a lui Tolstoi şi o altă latură, radical opusă, a gândirii şi personalităţii scritorului rus, care tânjea după un adevăr monist sau unitar ce ar transcende problemele superficiale care ne parazitează existenţa mundană. În acest studiu, scopul principal al lui Berlin este de a sublinia importanţa înzestrării literare a romancierului pentru tema generală a eseului, stabilind conexiuni între Tolstoi şi activitatea istoricilor preocupaţi de reconstituirea trecutului, ca şi cea dintre politicieni şi aşa-numiţii „oameni de acţiune“, interesaţi de rezolvarea problemelor practice. Astfel, în „Discernământul politic“, studiu care urmează „Simţului realităţii“, aprofundând câteva teme expuse în primul eseu, Berlin sugerează că unele calităţi intelectuale deţinute

de scriitorii de talent pot juca un rol important atât în studiul istoriei, cât şi în conduita celor care deţin puterea politică. Precum un istoric bine pregătit, politicianul de succes are nevoie de o capacitate de apreciere a situaţiilor specifice în absenţa generalizărilor; de o sensibilitate acută la contururile labile sau la nivelurile existenţei sociale şi, asociat acestora, de un „simţ" intuitiv care să îi permită detectarea a ceea ce este aplicabil în practică şi în relaţiile de interdependenţă stabilite în domeniul, adesea recalcitrant, al faptelor şi situaţiilor particulare. Aceste trăsături au figurat dintotdeauna printre caracteristicile distinctive ale marilor conducători politici. Berlin observă că o astfel de „înţelepciune practică" sau geniu aplicat a fost de obicei privit de marii sistematizatori ai istoriei drept o facultate intelectuală inferioară, „preştiinţifică", inacceptabilă la nivel teoretic, care trebuie revizuită sau înlocuită cu o concepţie radical diferită. Berlin mai notează însă că unele ameliorări cu greu ar putea trece drept răspunsuri serioase la exigenţele teoretice statuate; experimentele utopice inspirate de acestea au avut consecinţele neaşteptate cu care – în mod ironic – ne-a deprins istoria.

Cele două articole cuprind o tematică vastă ce ilustrează amploarea cunoştinţelor şi deschiderea intelectuală cu totul deosebită a autorului. Au fost scrise iniţial în anii 1950, iar diferitele aluzii la teoriile sociale speculative pot fi considerate, într-un fel, reprezentative pentru o perioadă acut conştientă de ideologiile totalitare ce au continuat să subjuge o mare parte a peisajului politic. Ar fi o greşeală să credem că asemenea referinţe au o semnificaţie limitată sau trecătoare, privite din perspectiva generală a gândirii lui Berlin. El a sesizat încă de la început pericolele inerente unui „scientism" greşit aplicat şi estompării graniţelor pe care acesta îl poate genera. El s-a opus tendinţelor reducţioniste din epistemologie şi filosofia limbajului, anticipând, într-un fel, obiecţiile pe care avea să le ridice la adresa unor doctrine sociale şi politice influente. Berlin nu a negat niciodată faptul că metodele care au contribuit la succesul ştiinţelor naturii trebuie, pe bună dreptate, salutate şi admirate; cu totul altceva este însă adoptarea unei extinderi necritice a acestora la domenii de cercetare diferite sau la niveluri complet sepa-

rate ale experienței. Cum am văzut, el a atribuit erori de acest fel anumitor *philosophes* din secolul al XVIII-lea și adepților acestora în domeniul practicilor umane. Acesta nu a fost singurul motiv al dezacordului lui Berlin cu viziunea unor asemenea gânditori; rezervele pe care le exprimă uneori în scrierile sale manifestă o atitudine critică cu privire la Iluminism în întregul său. Natura unor incertitudini legate de această perioadă se regăsește și în alte eseuri incluse în volumul de față.

În realitate, în pofida a ceea ce s-a crezut uneori, Berlin a fost departe de a ezita să își caracterizeze propriul punct de vedere – ce-i drept, unul complex – asupra temelor pe care le studiază. Astfel, el nu s-a sfiit să aducă elogii reprezentanților Iluminismului pentru opoziția lor curajoasă față de multe rele ale epocii lor, cum ar fi ignoranța, oprimarea, cruzimea ori superstiția, ca și pentru susținerea de către ei a unor idei precum rațiunea, libertatea și fericirea umană; după cum relata unui interlocutor[1], aceste lucruri l-au făcut să treacă de partea lor. Totodată și în ciuda atașamentului pentru multe dintre ideile iluminiștilor, Berlin ia în considerare faptul că aceștia au fost tentați să acorde o încredere dogmatică unor supoziții – adesea tradiționale la origine – care erau departe de a fi de la sine înțelese și pe care ar fi putut să le pună sub semnul întrebării, în virtutea respectului declarat pentru principiile empirice. Printre acestea se numără faptul că natura umană este uniformă și esențialmente neschimbătoare, alături de credința înrudită în existența unor valori universale care pot fi obținute armonios de ființele umane în cursul vieții lor. Unele probleme care apar datorită acestor supoziții sunt analizate în „Revoluția romantică“: în acest studiu se argumentează faptul că apariția romantismului la finele secolului al XVIII-lea a constituit o modificare dramatică a climatului intelectual al vremii, ducând la respingerea statutului unor standarde și norme acceptate în favoarea unor doctrine subiectiviste; această răsturnare de perspectivă a avut ample consecințe în sfera eticii, esteticii și politicii. În încheierea discuției pe această

[1] Ramin Jahangbegloo, *Conversation with Isaiah Berlin*, Londra și New York, 1992, p. 70.

temă, Berlin sugerează că unul dintre efectele de lungă durată ale ciocnirii acestor perspective este faptul că, în zilele noastre, moştenim două tradiţii, având tendinţa de a „trece de la una la alta". În egală măsură, Berlin susţine că ideile noi, revoluţionare introduse de romantism au contribuit la aprofundarea şi lărgirea capacităţii de a înţelege popoare şi societăţi, permiţând detectarea unor lacune şi limite evidente în cadrul moştenirii iluministe şi, concomitent, deschizând calea unor moduri de a gândi şi simţi care fuseseră până atunci plasate dincolo de graniţele imaginarului european.

Tratarea pe care o oferă Berlin tensiunii dintre cele două puncte de vedere diferite este compatibilă cu acea combinaţie dintre acuitate şi intuiţia empatică ce îi caracterizează viziunea asupra istoriei ideilor în general. Pe de o parte, el a dovedit o abilitate excepţională de a înţelege lucrurile din interior, apreciind cadre culturale şi intelectuale adeseori opuse celor pe care le împărtăşeşte. Pe de altă parte, nu a ezitat să recunoască şi să evidenţieze implicaţiile sinistre ale unor poziţii pe care le-a zugrăvit cu multă aplicaţie: aici intră formele de iraţionalism şi de naţionalism agresiv, latente în unele doctrine ce caracterizează aşa-numitul Contrailuminism. În această privinţă, frazele care încheie eseul despre Rabindranath Tagore exprimă distincţia pe care Berlin o trasează între formele benefice şi cele distructive şi şovine pe care le poate lua naţionalismul. Aici, ca şi în alte pasaje, Berlin admiră felul în care Tagore încerca să rostească adevărul fără simplificări excesive, riscând astfel să nu mai fie ascultat, întrucât, după cum remarca filosoful american C.I. Lewis: „Nu există nici un motiv *a priori* care să ne facă să credem că adevărul, o dată descoperit, se va dovedi interesant." Berlin citează aprobativ această remarcă. Se poate spune însă că, în scrierile sale, adevărul se dovedeşte întotdeauna interesant.

PATRICK GARDINER

SIMȚUL REALITĂȚII

I

Se întâmplă uneori ca oamenii să fie cuprinşi de un sentiment de dispreț față de epoca în care trăiesc şi, în schimb, să îndrăgească şi să admire fără rezerve o perioadă din trecut cu un devotament atât de mare, încât este clar că, dacă ar fi să aleagă, ar prefera să trăiască în acea epocă şi nu în cea contemporană lor. Iar dacă, făcând pasul următor, vor încerca să introducă în viețile lor anumite obiceiuri şi practici caracteristice acelui trecut idealizat, criticând prezentul, pe care îl consideră a nu fi la înălțimea acelui trecut sau chiar degenerat în raport cu acesta, ne vom simți îndreptățiți să îi acuzăm de „escapism" nostalgic, desuetudine romantică ori de lipsă de realism; le vom disprețui eforturile, privindu-le ca încercări de a „da ceasul înapoi", de a „nesocoti forțele istoriei" sau de a „fugi din fața realității", calificându-le, în cel mai bun caz, drept înduioşătoare, patetice şi puerile, iar în cel mai rău caz, drept „retrograde", „blocante" ori nesăbuit de „fanatice" şi, deşi sortite în cele din urmă eşecului, capabile totuşi să ridice piedici inutile în calea progresului imediat şi viitor.

Acuzații de acest gen sunt emise şi, aparent, înțelese cu uşurință. Ele sunt însoțite de sintagme precum „logica faptelor" ori „mersul istoriei", care, la fel ca legile naturii (cărora le sunt parțial asimilate), sunt considerate, într-un anume sens, „inexorabile", apte să-şi urmeze cursul indiferent de dorințele sau de speranțele oamenilor, precum un proces inevitabil la care indivizii trebuie să se adapteze, căci dacă îl vor sfida, vor pieri; un proces care, precum Parcele invocate de Seneca, „ducunt volentem, [...] nolentem trahunt"[1]. Şi totuşi,

[1] În trad.: „îi îndrumă pe cei care vor, [...] îi târăsc pe cei care se opun" – vezi *Scrisori*, 107:11, *ap.* Cleantes (*n. trad.*).

acest fel de a vedea lucrurile pare să presupună un mecanism al universului care nu este neapărat acceptat de cei care gândesc în modul descris mai sus, mecanism pe care un student interesat mai degrabă de istorie decât de metafizică încearcă să-l combată cu contraexemple preluate din experiența sa și a altora. Cu toate acestea, până și cei tentați să se opună acestui mod de gândire descoperă că nu pot abandona pe de-a întregul conceptele în cauză, deoarece ele par să corespundă unei componente a viziunii lor despre felul în care se petrec lucrurile, deși, pesemne, nici ei nu cred în mașinăria deterministă, considerată de obicei a sta la originea lucrurilor.

Voi încerca să clarific această idee. Fără îndoială, oricine crede în existența unor factori care scapă în cea mai mare parte, dacă nu în întregime, controlului conștient exercitat de oameni. Iar când caracterizăm o schemă sau alta ca nepractică ori utopică, cel mai adesea vrem să spunem că ea nu poate fi aplicată realității, având în vedere acest tip de fapte sau procese incontrolabile. Ele pot fi de mai multe feluri: părți din natură cu care nu ne putem măsura — de exemplu, sistemul solar sau domeniul studiat de astronomie; nu putem nici modifica starea entităților de acest tip și nici legile cărora ele li se supun. Cu privire la restul lumii fizice, studiată de diferitele științe ale naturii, deși considerăm că nu putem interveni în legile care le guvernează, ne credem totuși în stare să schimbăm într-o anumită măsură starea lucrurilor sau a persoanelor care se supun acestor legi. Unii cred că până și asemenea intervenții sunt supuse legilor: că noi înșine suntem determinați în întregime de trecutul nostru; că felul în care ne comportăm este, în principiu, integral calculabil și că, prin urmare, „libertatea" noastră de a interveni în asemenea procese este iluzorie. Alții neagă parțial sau total această concepție; dar această dispută nu ne preocupă acum, întrucât ambele tabere sunt dispuse să accepte că mari părți ale universului nostru, în special componenta sa neînsuflețită, sunt cum sunt și suferă cum suferă independent de dorințele noastre.

Examinând lumea ființelor însuflețite, observăm că unele părți ale sale sunt guvernate de „necesitate". Există inițial efectele interacțiunii ființelor umane cu natura: propriile lor corpuri cu ceea ce le este exterior. Se presupune că există anumite nevoi umane de

bază, cum ar fi procurarea hranei şi găsirea unui adăpost – mijloacele minime pentru supravieţuire; poate că ar mai trebui menţionată şi nevoia pentru anumite forme de plăcere sau de exprimare şi comunicare; că acestea sunt afectate de fenomene relativ fixe precum clima, condiţiile geografice şi produsele unui mediu natural, care iau forma instituţiilor economice, sociale, religioase etc., fiecare fiind efectul combinat al unor factori fizici, biologici, psihologici, geografici etc., în care pot fi descoperite anumite tipare uniforme când ţinem cont de modelele observabile în viaţa indivizilor şi a societăţilor. Aceste modèle pot fi ciclice, de tipul celor discutate de Platon şi Polybios, sau nonrecurente, precum cele din cărţile sfinte ale evreilor, creştinilor şi, poate, ale pitagoreicilor ori orficilor; modèle şi lanţuri ale fiinţei care pot fi găsite în diferite religii şi filosofii orientale, iar în vremurile moderne, în cosmologiile unor autori cum sunt Vico, Hegel, Comte, Buckle, Marx şi Pareto, ca şi la numeroşi psihologi şi antropologi sociali şi filosofi ai istoriei. Aceştia au tendinţa de a trata instituţiile omeneşti negând că ele ar fi rezultatul exclusiv al scopurilor sau dorinţelor umane conştiente, considerând că, dimpotrivă, tocmai ele sunt cele care permit astfel de scopuri conştiente, fie din partea celor care întemeiază, fie a celor care folosesc şi participă la aceste instituţii. Ei subliniază cauzele inconştiente sau semiconştiente legate atât de indivizi şi grupuri, cât şi, mai mult, de produsele secundare ale diferitelor fiinţe umane, fiecare acţionând în manieră specifică, parţial din motive coerente şi articulate, parţial din cauze sau raţiuni prea puţin cunoscute agentului respectiv sau celorlalţi oameni, determinând astfel apariţia unor stări de fapt pe care nimeni nu le-ar fi putut dori ca atare, însă care, la rândul lor, condiţionează vieţile, caracterele şi acţiunile oamenilor.

Să adoptăm acest punct de vedere şi să ne gândim cât de multe lucruri sunt independente de politicile umane conştiente – întregul domeniu al naturii neînsufleţite, studiat de ştiinţele care nu se interesează de aspectele umane; de asemenea, ştiinţe precum psihologia şi sociologia, care presupun un anumit tip de reacţii umane primare şi tipare de comportament, atât sociale, cât şi individuale, a căror modificare radicală prin deciziile indivizilor este considerată

implauzibilă; dacă toate acestea sunt luate în considerare, imaginea este aceea a unui univers al cărui comportament devine, în linii mari, calculabil pe scară largă. Fireşte, tindem să cădem sub influenţa acestei imagini şi credem că istoria traversează stadii inevitabile într-o direcţie ireversibilă, că ea poate fi, cel puţin la modul ideal, descrisă ca succesiune de exemplificări pentru toate legile care descriu şi rezumă invarianţele naturale în termeni ce fac referire la comportamentul lucrurilor şi persoanelor. Viaţa din secolul al XIV-lea a avut o desfăşurare tipică pentru că a fost un „stadiu" la care s-a ajuns graţie interacţiunii dintre factorii umani şi cei nonumani – instituţiile sale au fost cele pe care nevoile umane, parţial conştiente, parţial inconştiente, le-au făcut să apară sau să supravieţuiască; şi deoarece viaţa personală şi instituţională din secolul al XIV-lea a fost aşa cum a fost, secolul al XV-lea sau al XVI-lea nu a putut fi decât aşa cum au fost, neputând să semene cu, să zicem, secolul al III-lea sau al IX-lea, întrucât secolul al XIV-lea ar fi făcut, chipurile, „imposibilă" o asemenea eventualitate. Poate că nu cunoaştem nici legile cărora li se supune evoluţia socială, nici factorii cauzali precişi care conectează viaţa omului cu aceea a „furnicarului social" căruia ea îi aparţine, dar putem fi siguri că există asemenea legi şi asemenea factori. Ne dăm seama că aşa stau lucrurile, de îndată ce supunem interogaţiei credinţa noastră în capacitatea istoriei de a explica ceva, cu alte cuvinte, când ne întrebăm dacă înţelegerea secolului al XV-lea poate fi facilitată de ceea ce s-a întâmplat în secolul al XIV-lea, în sensul că, dacă am înţelege conexiunile istorice, atunci am înţelege ce anume a făcut ca secolul al XV-lea să fie aşa cum a fost şi nu altfel. A înţelege toate aceste lucruri înseamnă a sesiza de ce anume ni se pare absurdă sugestia că tot ce s-a petrecut în secolul al XV-lea ar fi putut fi o reproducere exactă a ceea ce s-a întâmplat în secolul al XIII-lea – ca şi cum secolul al XIV-lea nu ar fi existat niciodată. Şi de aici pare să decurgă acel mănunchi de concepte de la care am pornit: există un model, şi el are o orientare; el nu este în mod necesar „progresiv", adică nu trebuie să credem că ne apropiem gradual de un anumit scop „dezirabil" în măsura în care îl numim dezirabil; însă ne îndreptăm într-o direcţie precisă şi ireversibilă,

iar nostalgia după un trecut al acestei desfăşurări este *eo ipso* utopică; este la fel ca încercarea de a pretinde inversarea nexului cauzelor şi efectelor. Putem admira trecutul, dar a încerca să îl reproducem înseamnă a ignora acest nex. Stejarul nu poate reveni la stadiul de ghindă; un om bătrân nu poate să anuleze tot ce a trăit şi să redevină tânăr, să-şi recapete trupul, inima şi mintea din tinereţe. Fascinaţia romantică pe care trecutul o exercită asupra noastră induce virtualmente dorinţa de a anula logica „inexorabilă" a evenimentelor. Dacă ar fi posibil să reproducem condiţiile din trecut, cauzalitatea istorică ar fi încălcată; or, aşa ceva ar fi, din punct de vedere psihologic, imposibil, iraţional şi absurd, deoarece nu putem gândi altfel decât în termenii cauzalităţii înseşi.

Ni se poate spune că expresii precum „anacronism" sunt în sine suficiente pentru a dezvălui aceste adevăruri: că a descrie pe cineva sau ceva ca anacronic înseamnă a spune că acea persoană sau acel lucru iese din tiparul general al epocii. Nu este nevoie de prea multe argumente pentru a ne convinge că un istoric ar comite o gravă eroare dacă ar crede că Richelieu ar fi putut face tot ce a făcut trăind în anii 1950 – sau că Shakespeare şi-ar fi putut scrie piesele dacă ar fi locuit în Roma Antică sau în Mongolia Exterioară. Se mai spune că acest simţ al apartenenţei unui anumit eveniment la o anumită epocă, al diferenţierii între ce se poate şi ce nu se poate întâmpla, presupune noţiunea de proces ireversibil, în cadrul căruia totul aparţine stadiului în care survine – şi ar părea „deplasat" sau „în afara timpului" dacă, din greşeală, ar fi inserat într-un context inadecvat.

Toate bune până aici. Nu suntem obligaţi să susţinem decât că există unele criterii ale realităţii, că dispunem de unele metode de a distinge realitatea de iluzie, piscurile reale ale munţilor de formaţiunile noroase, palmierii sau izvoarele reale de mirajele deşertului, caracteristicile reale ale unei epoci sau culturi de reconstrucţiile fanteziste, alternativele reale, realizabile la un moment dat, de alternativele realizabile, poate, altundeva sau altcândva, dar nu în societatea sau perioada respectivă. Diferiţi teoreticieni ai istoriei au încercat să îşi delimiteze domeniile în aceşti termeni. Dacă i-am întreba pe unii hegelieni de ce Shakespeare nu ar fi putut scrie

Hamlet în Roma Antică, ei ar răspunde că spiritul greco-roman nu ar fi compatibil cu gândurile, sentimentele şi cuvintele lui Shakespeare. Marxiştii s-ar referi, pesemne, la „relaţiile" şi la „forţele de producţie" care, în Roma Antică, ar fi generat „inevitabil" o suprastructură culturală în care Virgiliu, şi nu Shakespeare, ar fi putut funcţiona. Montesquieu ar fi vorbit despre geografie, climate, despre „spiritul dominant" al sistemelor sociale diferite; Chateaubriand s-ar fi referit la diferenţa operată de creştinism, Gobineau ar fi invocat rasa; Herder, spiritul poporului, Taine, rasa, mediul şi momentul; Spengler, „morfologia" autonomă a culturilor şi civilizaţiilor reciproc exclusive ş.a.m.d. A fi utopic, a te face vinovat de anacronism, a fi nerealist, „escapist", a nu pricepe istoria, viaţa sau lumea înseamnă a rata înţelegerea unui anumit set de legi sau de formule pe care fiecare şcoală le oferă în calitate de explicaţii pentru faptul că ceea ce se întâmplă trebuie să se întâmple într-o ordine precisă. Toate şcolile sunt încredinţate că există o ordine şi o cheie a înţelegerii sale, un plan, o geometrie sau o geografie de evenimente. Cei care o înţeleg sunt înţelepţi, ceilalţi rămân cufundaţi în beznă.

Şi totuşi există ceva neobişnuit atât în teorie, cât şi în practică. În teorie, pentru că până acum nici o încercare de a oferi o asemenea „cheie" a istoriei nu a funcţionat. Fără îndoială, accentuarea unor factori anterior neglijaţi a fost de mare importanţă pentru înţelegerea condiţiilor din trecut: înainte de Montesquieu şi de Vico, importanţa obiceiurilor şi instituţiilor, a limbajului, gramaticii, mitologiei, a sistemelor juridice; a influenţei mediului şi a altor factori cauzali care acţionează continuu, dar prea puţin spectaculos, asupra faptului că oamenii se comportă în modul care le era caracteristic – şi ca instrument pentru dezvăluirea felului în care lumea apărea unor oameni relativ depărtaţi în timp şi spaţiu, a ceea ce simţeau şi spuneau, de ce şi cum, cât timp şi cu ce efect. Toate acestea au fost, în mare parte, ignorate. Marx ne-a învăţat să acordăm mai multă atenţie influenţei exercitate de condiţia economică şi socială a indivizilor; Herder şi Hegel au pus în lumină importanţa relaţiilor reciproce dintre diferite fenomene culturale şi viaţa instituţiilor; Durkheim a evidenţiat modelele involuntare de acţiune socială; Freud a atras atenţia asupra iraţionalului şi a factorilor inconşti-

enți în experiența individuală; Sorel și Jung, asupra importanței miturilor iraționale și a atitudinilor emoționale colective în comportamentul societăților. Am învățat foarte mult; perspectiva noastră s-a modificat; abordăm oamenii și societățile din puncte de vedere noi, în lumini diferite. Descoperirile care au condus la aceasta sunt reale, iar felul în care se scrie istoria a fost modificat de ele.

Dar „cheia“ ne scapă. În istorie nu putem, ca în astronomie sau chiar în geologie, să reconstruim cu încredere și, pornind de la unele condiții inițiale, să evaluăm trecutul sau viitorul unei culturi, al unei societăți sau al unei clase, al unui individ sau al unui grup, decât în momente atât de rare și de nefirești, cu asemenea lacune și cu ajutorul atât de multor epicicluri și ipoteze *ad-hoc*, încât observația directă să fie mai profitabilă și să ofere mai multă informație decât încercarea de a face inferențe științifice. Dacă ne-am întreba cât putem spune despre o perioadă dată într-o cultură sau despre un model dat de acțiune umană – un război, o revoluție, o renaștere în artă sau în știință –, bazându-ne exclusiv pe cunoașterea perioadelor imediat anterioare sau ulterioare, va trebui, cu siguranță, să răspundem: mai nimic. Nici un istoric, oricât de impregnat de sociologia sau psihologia unei teorii metafizice, nu va încerca să scrie istoria într-o manieră atât de *a priori*. Când Hegel a încercat așa ceva, cu tot curajul prejudecăților sale antiempirice, chiar adepții săi au considerat rezultatul, într-un fel sau altul, eronat. La fel, se poate dovedi cu ușurință că Spengler nu emitea decât aberații când insista că străzile cetăților grecești erau drepte și se intersectau în unghiuri drepte datorită spiritului geometric al grecilor. Desigur, teoreticienii istoriei au crezut că pun la dispoziția istoricilor aripi care să-i facă în stare să străbată cu rapiditate teritorii vaste în contrast cu ritmul lent al pașilor făcuți de colecționarii de fapte empirice; însă cu toate că am beneficiat de aceste aripi vreme de mai bine de un secol, nimeni nu a zburat deocamdată cu ele, iar cei care au încercat să o facă au sfârșit penibil, cum remarca Henri Poincaré. Toate încercările de a pune mașini și metode de producție în serie în locul muncii manuale a arheologilor și cercetătorilor istoriei s-au năruit: continuăm să depindem de cei care își petrec viețile asamblând cu efort cunoștințele din fragmente de dovezi factuale, ținând seama de

aceste dovezi indiferent unde i-ar conduce ele, oricât de sinuos şi de nefamiliar le-ar fi modelul sau chiar în absenţa unui model. În acest timp, aripile şi maşinăria [deterministă] colectează praf pe rafturile muzeelor, dovedindu-se exemple de ambiţie deşartă şi fantezie zadarnică, nicidecum de izbândă intelectuală.

Marii creatori de sisteme au exprimat şi au influenţat prin opera lor atitudinile oamenilor faţă de lume, lumina în care sunt văzute evenimentele. Sistemele şi atitudinile metafizice, religioase şi ştiinţifice au modificat unele accente, sensul a ceea ce este important, semnificativ ori admirabil – sau a ceea ce este îndepărtat, barbar ori trivial. Ele au afectat profund conceptele şi categoriile umane, felul în care oamenii văd, simt sau înţeleg lumea, lentilele prin care ei privesc – dar nu au săvârşit o operă ştiinţifică, cum pretindeau, nu au descoperit fapte noi şi nu au sporit volumul informaţiilor cunoscute, nu au dezvăluit fapte nebănuite. Credinţa noastră este că evenimentele, persoanele şi lucrurile sunt inevitabil şi inexorabil fixate acolo unde se află, că, reciproc, simţul cu care detectăm utopia şi anacronismul este la fel de puternic; dar că încrederea pe care o avem în legile specifice ale istoriei, a căror ştiinţă am putea-o, chipurile, formula, nu se bucură de prea multă simpatie nici în rândurile celor, puţini la număr, care studiază asemenea subiecte, în măsura în care comportamentul lor de istorici sau de oameni de acţiune dovedeşte ceva. Este, aşadar, puţin probabil ca prima dintre credinţele menţionate mai sus să provină din a doua; ca neîncrederea noastră în posibilitatea unei „reveniri în trecut“ să se datoreze fricii de a contrazice o anumită lege sau legi ale istoriei. Cu toate că atitudinea noastră cu privire la existenţa unor astfel de legi este, în cel mai bun caz, una de îndoială, credinţa în absurditatea eforturilor romantice de a redobândi gloria trecutului este mult mai puternică. Prin urmare, aceasta din urmă nu poate să depindă de prima. Şi atunci, care este conţinutul concepţiei noastre despre „mersul inevitabil al istoriei“ – şi oare de ce pare absurd a încerca să rezişti în faţa irezistibilului?

Cei mai mulţi gânditori din secolul al XVIII-lea, apoi, în descendenţa lor, membrii clasei cultivate din secolul al XIX-lea şi, parţial, al XX-lea au fost impresionaţi (şi, într-o oarecare măsură,

copleşiţi) de anumite consideraţii corecte referitoare la limitele libertăţii de acţiune – barierele impuse de tiparele naturale imuabile sau prea greu de modificat asupra funcţionării corpului şi minţii omului. Ei au luat în considerare posibilitatea unei autentice ştiinţe empirice a istoriei, care, chiar dacă nu a devenit niciodată atât de exactă încât să putem formula predicţii sau retrodicţii în situaţii specifice, putea totuşi ca, pe baza comparării unui număr mare de date statistice, să traseze direcţia generală a dezvoltării tehnologice şi sociale, permiţând eliminarea anumitor planuri revoluţionare şi reformiste o dată ce acestea s-au dovedit anacronice şi, ca atare, utopice prin aceea că nu se conformau direcţiei „obiective" a dezvoltării sociale. Dacă cineva din secolul al XIX-lea s-ar fi gândit serios la revenirea la formele de viaţă prerafaelite, nimeni nu ar fi simţit nevoia de a discuta dacă aşa ceva este de dorit sau nu; ar fi fost cu siguranţă suficient să i se spună că Renaşterea, Reforma şi Revoluţia Industrială avuseseră loc şi că fabricile nu mai puteau fi dezafectate, că marea industrie nu mai putea reveni la vechile meşteşuguri – ca şi cum descoperirile, invenţiile şi schimbările în formele de viaţă produse ca urmare a acestor transformări nu ar fi existat niciodată; că, în sfârşit, se făcuseră progrese în cunoaştere şi civilizaţie, în mijloacele de producţie şi de distribuţie a bunurilor, astfel încât, orice s-ar fi putut întâmpla ulterior, modificarea traiectoriei unui proces la fel de incontrolabil ca marile tipare ale naturii ar fi fost peste putinţă. Existau, poate, divergenţe de opinii cu privire la natura adevăratelor legi ale acestui proces, dar nimeni nu le nega existenţa, iar încercarea de a le modifica sau de a ne comporta ca şi cum ele nu ar fi fost hotărâtoare ar fi fost o halucinaţie absurdă, o dorinţă puerilă de a înlocui legile ştiinţei cu acelea ale unei poveşti fantastice în care totul este cu putinţă.

Este adevărat, acei mari oameni, primii cărora li se datorează victoria acestei noi atitudini ştiinţifice – filosofii anticlericali şi savanţii de la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea –, au simplificat exagerat lucrurile. Desigur, ei şi-au închipuit că oamenii trebuie trataţi ca obiecte materiale în spaţiu, că vieţile şi gândurile lor sunt, în principiu, deductibile din legile mecanice care le guvernează trupurile. Această concepţie a fost

socotită prea imatură în secolul al XIX-lea şi a fost condamnată ca „mecanicistă" de metafizicienii germani, ca „materialism vulgar" de marxişti, ca nonevoluţionistă şi insuficient de „organică" de pozitivişti şi darwinişti. Legile mecanice pot să dea seamă de elementele ce rămân în mare parte nealterate în cursul istoriei umane cunoscute – relaţiile permanente chimice, fizice, biologice şi fiziologice de tip cauză–efect sau interrelaţiile funcţionale (ori statistice), sau orice ar putea constitui categoria centrală a acestor ştiinţe. Dar istoria nu constă în simple repetiţii de scurtă durată; a avut loc o dezvoltare; s-a căutat un principiu apt să explice o schimbare continuă şi nu doar o diferenţă „statică". Gânditorii secolului al XVIII-lea fuseseră influenţaţi mult prea profund de modelul mecanic al lui Newton, care explica domeniul naturii, dar nu şi pe acela al istoriei. Era nevoie de ceva în plus pentru a descoperi legile istoriei. Însă aşa cum legile biologiei sunt diferite de cele ale chimiei, nu numai în sensul că se aplică unui domeniu diferit, dar şi pentru că ele, în principiu, sunt alt tip de legi, tot aşa se considera că istoria – în care Hegel vedea evoluţia spiritului, Saint-Simon sau Marx, dezvoltarea relaţiilor sociale, iar Spengler ori Toynbee (ultimele voci ale secolului al XIX-lea), dezvoltarea culturilor, ca forme de viaţă mai mult sau mai puţin izolate – se supune unor legi specifice; legi care ţin cont de comportamentul specific al naţiunilor, claselor, grupurilor sociale sau al indivizilor care le aparţin, fără a le reduce (sau a crede că pot fi reduse) la comportamentul particulelor de materie în spaţiu – concepţie care, pe bună dreptate sau nu, era considerată în secolul al XVIII-lea idealul (mecanicist) al oricărei explicaţii.

A înţelege cum să trăim şi cum să acţionăm, fie în viaţa privată, fie în cea publică, înseamnă a asimila aceste legi şi a le folosi pentru scopurile noastre. Hegelienii credeau că acest rezultat fusese obţinut printr-un fel de intuiţie raţională; marxiştii, comtiştii şi darwiniştii îl atribuiau unei investigaţii ştiinţifice; Schelling şi urmaşii săi romantici îl explicau printr-o inspiraţie „vitalistă" şi „mitopoeică"[1], prin iluminarea geniului artistic, ş.a.m.d. Toate

---

[1] mitopoeic – creator de mituri (*n. red.*).

aceste şcoli credeau că societatea omenească evoluează într-o direcţie care poate fi identificată, fiind guvernată de legi; că graniţa care delimita ştiinţa de utopie şi eficacitatea de ineficacitate în fiecare domeniu al vieţii putea fi descoperită prin raţiune şi observaţie, putând fi planificată mai mult sau puţin exact; pe scurt, că exista un ceas ale cărui mişcări urmau reguli susceptibile de a fi descoperite, ceas care nu putea fi dat înapoi.

Aceste credinţe au fost zguduite din temelii de experienţa secolului XX. Concepţiile, ideile şi formele de viaţă, considerate odinioară inalienabile şi „organic“ necesare stadiului particular al evoluţiei istorice atinse de umanitate şi inseparabile de ea, au fost zdruncinate sau discreditate de noii şi violenţii conducători politici: Lenin, Stalin, Hitler. Este adevărat, aceştia au acţionat în felul în care au făcut-o, în numele propriilor teorii istorice sau pseudoistorice: comuniştii, în numele materialismului dialectic, iar Hitler, în numele hegemoniei rasiale; dar nu a existat nici o îndoială că ei au înfăptuit ceea ce fusese până atunci privit ca virtualmente imposibil, contrar legilor evoluţiei civilizaţiei: o breşă în legile inexorabile ale istoriei omenirii. A devenit clar că oameni suficient de energici şi de cruzi pot dobândi un grad suficient de putere materială pentru a-şi transforma lumile într-o manieră mult mai radicală decât se crezuse anterior că ar fi cu putinţă. S-a mai dovedit că, dacă am respinge aceste concepte morale, juridice şi politice socotite imuabile, fiind în egală măsură elemente ale propriei lor faze istorice şi adaptări materiale la ea; şi dacă, mai mult, nu ne-am sfii să ucidem milioane de fiinţe umane, intrând în conflict cu ceea ce majoritatea oamenilor din perioada respectivă consideră a fi corect sau moral, atunci se vor putea face schimbări mai mari decât cele permise de „legi“. S-a dovedit că fiinţele omeneşti şi instituţiile acestora sunt mult mai maleabile, mult mai puţin rezistente, că legile au devenit mult mai elastice decât ne învăţaseră să credem teoreticienii de până atunci. S-a vorbit de o recădere în barbarie sau de o revenire deliberată la aceasta, revenire care, conform teoriilor revoluţionare anterioare, ar fi fost nu regretabilă, ci pur şi simplu imposibilă.

Acesta era un adevăr a cărui acceptare s-a lovit de cele mai felurite obstacole. Astfel, atunci când în Rusia un regim a exterminat,

pe față și fără ezitare, multe cuceriri ale civilizației occidentale, atât în artă, cât și, într-o oarecare măsură, în știință și, cu siguranță, în politică și morală - sub pretextul că acestea ar aparține ideologiei unei minorități pe care istoria o condamnase la pieire –, acest holocaust a trebuit reprezentat nu drept ce era în realitate, și anume o întoarcere în timp, ci ca o continuare a unui salt revoluționar al respectivei civilizații în direcția în care ea evoluase până atunci. În realitate (spre deosebire de Revoluția Franceză), ceea ce s-a întâmplat în Rusia a reprezentat o schimbare de direcție aproape totală. Dar toate acestea nu puteau fi recunoscute, pentru că doctrinele în numele cărora a fost întreprinsă Revoluția – și pe care, în mod aproape ironic, Revoluția a reușit să le compromită – erau mult prea puternic înrădăcinate și deveniseră sloganuri față de care reacția generală era de supunere necondiționată și formală. Hitler, care a înțeles mai bine ce făcea, și-a declarat deschis intenția de a reveni la o perioadă din trecut, încercând să anuleze consecințele Iluminismului și ale lui 1789; deși proiectul său a fost privit ca un vis nebunesc, ca o fantezie neomedievală sadică, imposibil de aplicat în secolul XX, luată în derâdere de liberali, conservatori și marxiști deopotrivă, cine ar cuteza astăzi să spună că el a eșuat complet? Nu s-a menținut la putere decât doisprezece ani, dar în acest răstimp a transformat aspectul și structura vieții supușilor săi mult peste așteptările celor mai sumbri istorici și gânditori politici din Europa (de Vest și de Est); dacă în cele din urmă a eșuat, a pierdut la o diferență atât de mică, încât nu este nevoie de o imaginație ieșită din comun pentru a presupune că ar fi putut câștiga, consecințele victoriei sale reducând până la urmă la nonsens doctrinele conform cărora ascensiunea și victoriile sale erau logic imposibile.

În 1944, Henry Morgenthau, ministrul de Finanțe al SUA, a supus Conferinței de la Québec un plan conform căruia industria germană urma să fie dezafectată, iar teritoriul întregii Germanii să redevină o pășune. Era un plan pe care abia dacă l-am mai putea lua în serios, deși se spune că Roosevelt a înclinat un scurt timp în favoarea lui (nu dețin informația din surse autorizate). Cu toate acestea, cei care au fost îngroziți de acest plan și i s-au opus au admis că ar fi putut fi aplicat. Și totuși, însăși ideea că un asemenea pro-

iect ar fi putut fi pus în aplicare ar fi şocat majoritatea istoricilor, filosofilor, oamenilor de stat, pe cei mai mulți oameni inteligenți de la sfârşitul secolului al XIX-lea, care l-ar fi socotit o utopie extravagantă. În acest sens, Lenin, Hitler şi Stalin, dar şi adepții lor de mai mică anvergură din alte părți ale lumii, au demonstrat, nu atât prin precepte, cât prin acțiunile lor, că ființele omeneşti sunt mult mai adaptabile decât se crezuse până atunci şi că, acolo unde există suficientă voință, fanatism, îndârjire (şi, desigur, o conjunctură de circumstanțe favorabile), aproape orice poate suferi modificări – sau, în orice caz, mult mai mult decât se crezuse a fi cu putință până atunci.

Creatorii de sistem din secolul al XIX-lea ne-au îndemnat să ne sprijinim pe o schelă care s-a dovedit prea fragilă pentru greutatea aşezată pe ea. Tehnicile civilizației moderne, departe de a ne proteja împotriva alunecării în trecut sau salturilor violente în direcții imprevizibile, s-au dovedit armele cele mai eficace o dată ajunse în mâinile celor dornici să schimbe ființele umane mizând pe pulsiuni iraționale şi sfidând cadrul vieții civilizate în favoarea unui model arbitrar propus de ei. Problema se limita la a şti până unde aveau să meargă revoluționarii – o problemă mai degrabă morală decât psihologică, întrucât rezistența impusă de obiceiuri, tradiție şi de progresul tehnic „inexorabil" se năruie uşor în fața unor atacuri bine țintite şi hotărâte. S-au făcut eforturi pentru a dovedi că atacurile urmau un model cunoscut şi că, indiferent dacă veneau de la stânga sau de la dreapta, succesele totalitarismului au fost inevitabile, aşa cum se spunea odinioară despre tendința spre libertatea individuală. Dar acestor analize le-a lipsit vechea convingere arogantă a profeților şi vizionarilor secolului al XIX-lea, care credeau că rezolvaseră, o dată pentru totdeauna, enigma istoriei. S-a văzut cât se poate de clar că acestea erau doar eforturi disperate, făcute fără multă tragere de inimă, de a privi în interiorul unei sfere de cristal, acoperită din nou de ceața nesiguranței după mirajul lucid a două secole în care lumina ştiinței părea să fi străpuns noaptea ignoranței istorice. Dar şi acum nu asistam decât la o nouă mişcare de umbre, imprecisă şi lipsită de substanță, care nu ar putea fi descrisă decât în termeni aproximativi, ca o scamatorie in-

spirată care trage concluzii pe termen scurt din fenomene locale, apte de a fi zdruncinate de prea mulți factori necunoscuți, aparent incognoscibili.

Cealaltă față a medaliei a fost, firește, o încredere crescândă în eficacitatea inițiativei individuale – în teza că fiecare situație este mai fluidă decât se bănuise în vremuri mai liniștite –, ceea ce i-a bucurat pe cei care considerau viziunea științifică și deterministă a teleologiei hegeliene prea simplistă, limitativă și puțin deschisă spre nou; prea îngustă pentru afirmarea energiilor revoluționare, pentru testarea senzațiilor noi și violente; și i-a îngrozit pe cei care căutau ordine, liniște, valori sigure, securitate fizică și morală, o lume în care marja de eroare să fie calculabilă, în care limitele schimbării să poată fi descoperite, iar cataclismele să nu se producă decât din cauze naturale (acestea fiind, la rândul lor, predictibile grație progresului cunoașterii științifice). Firește, lumea socială pare acum mult mai incomodă, mai plină de pericole necunoscute decât odinioară; de aici urmează că există mai multe drumuri deschise pentru afirmarea talentelor, cu condiția ca acestea să aibă destul curaj, putere și lipsă de scrupule.

În aceste condiții, ne întrebăm de ce nu putem să reproducem condițiile din secolul al XIV-lea, oricât de mult am dori-o. Ce-i drept, nu este ușor să răsturnăm toate structurile secolului XX și să le înlocuim cu ceva foarte diferit; dar dacă nu este ușor, este oare literalmente imposibil? Dacă Hitler și Stalin și-au putut modifica societățile și influența lumea într-un asemenea grad într-o perioadă atât de scurtă de timp; dacă Germania ar fi putut fi readusă la un stadiu „pastoral“; dacă toate vocile care avertizează asupra ușurinței cu care civilizația umană poate fi nimicită prin cutare sau cutare armă distrugătoare și asupra fragilității întregii structuri rostesc adevărul; atunci cu siguranță există un domeniu al capacităților creative, cu nimic mai restrâns decât cel al capacităților distructive. Dacă lucrurile sunt mai puțin fixe decât păreau la prima vedere, nu cumva termeni ca „anacronism“, „logica faptelor“ și altele asemenea încep să-și piardă din forță? Dacă, date fiind condițiile, putem să operăm cu mai multă libertate decât crezusem, care mai *este* diferența dintre planurile utopice și cele realiste? Dacă

credem sincer că viața din secolul al XIV-lea este preferabilă celei din secolul XX, dacă suntem îndeajuns de hotărâți și avem suficiente resurse materiale, dacă numărul celor care împărtășesc această convingere este suficient de mare, și nu ezităm să aruncăm în foc tot ce ne stă în cale, atunci de ce nu ne putem „întoarce în trecut"? Legile naturii nu ne împiedică, deoarece ele nu s-au schimbat în ultimele șase secole. Ce ne oprește sau ce îi oprește pe fanaticii neomedievali de la realizarea planului lor? Căci nu există nici o îndoială că ceva ne împiedică totuși de a da curs unor asemenea proiecte și că nici cei mai fanatici susținători nu sunt pe deplin convinși că ar putea efectiv să reproducă o epocă de aur din trecut, cum ar fi *Merrie England*, *the Old South* sau lumea lui *le vert galant*[1] în sensul în care fanaticii comuniști sau fasciști cred că pot realmente să schimbe lumea prin violență – să o devieze de la vechiul traseu cu o sută optzeci de grade.

Să ne imaginăm ce ar implica o asemenea revenire în trecut. Presupunând că un om și-ar fixa ca obiectiv să restabilească condițiile din timpul și locurile pe care le îndrăgește - să le recreeze pe cât de exact se poate –, oare ce etape ar trebui să parcurgă? Pentru început, ar trebui să se familiarizeze, cât de detaliat cu putință, cu viața din trecutul pe care vrea să îl restabilească. Va trebui să presupună că știe ceva despre forma de viață respectivă care să justifice de ce s-a îndrăgostit atât de tare de ea. Dacă ceea ce știe este real sau iluzoriu, aceasta nu contează deocamdată. Să presupunem că omul în cauză nu este doar un entuziast sentimental și că studiază serios istoria și științele sociale; el va ști, prin urmare, că, pentru a adopta o anumită formă de viață, este nevoie de mai mult decât să poarte anumite haine, să consume anumite alimente, să-și reorganizeze viața socială potrivit anumitor modèle și să aibă anumite credințe religioase. Nu vom reuși să obținem ce ne-am propus, ci

---

[1] *Merrie England* denumește perioada „veselă", preindustrială din istoria Imperiului Britanic – vezi mai jos, p. 314; *the Old South* corespunde epocii de bunăstare a statelor sudice din America de Nord înaintea Războiului pentru Independență (1775–1783); *le vert galant* era porecla dată regelui Henric al IV-lea al Franței, dobândită în „virtutea" aventurilor lui galante din perioada domniei (1589–1610) – *n. red.*

doar să jucăm nişte roluri precum actorii pe o scenă, dacă bazele economice, sociale, lingvistice, poate chiar geografice şi ecologice ale acestei vieţi nu sunt şi ele adecvate, adică astfel încât acea societate ideală să fie posibilă şi cu adevărat firească şi normală. Dacă personajul pe care ni l-am închipuit este întreprinzător şi, să presupunem, dacă nu omnipotent, cel puțin beneficiind de resurse materiale nelimitate, având de-a face cu ființe umane extrem de docile şi uşor impresionabile, atunci el va iniția transformarea tuturor condițiilor naturale şi artificiale în sensul dorit. Dacă este îndeajuns de fanatic şi îşi izolează societatea suficient față de lumea exterioară (sau, mai mult, dacă experimentul său este întreprins la scară globală), atunci el poate, cel puțin teoretic, să izbutească într-o oarecare măsură. Viețile oamenilor *sunt* susceptibile de schimbări radicale, ființele umane pot fi reeducate, condiționate şi transformate în opusul a ceea ce fuseseră până atunci – iată principala lecție pe care ne-o dau vremurile violente în care trăim! În afară de vastitatea resurselor ori de abilitatea extraordinară de a le folosi, cel care va încerca revenirea la o epocă anterioară va trebui să aibă o cunoaştere impresionantă a perioadei pe care încearcă să o reproducă şi a cauzelor ori factorilor care au făcut-o să fie aşa cum a fost. Să presupunem că el dispune de amândouă şi că poate înțelege Londra secolului al XIV-lea sau Florența secolului al XV-lea aşa cum nimeni nu a mai făcut-o înaintea lui. El le va cunoaşte mai bine decât ar fi putut-o face oricare dintre locuitorii acestor oraşe din acea perioadă; căci aceştia le luau pe toate ca de la sine înțelese, prea multe lucruri le păreau atât de normale şi de obişnuite, încât nici cei mai lucizi dintre ei, oricât de înzestrați cu spirit analitic şi critic ar fi fost, nu ar fi putut observa climatul, rețeaua de obiceiuri, gânduri şi sentimente în mijlocul cărora trăiau în maniera în care ar fi putut-o face un observator străin, capabil să o compare cu fenomene suficient de diferite pentru a le evidenția particularitățile. Cu toate acestea, este clar că, oricât de abilă, riguroasă şi fanatică până la perfecțiune ar fi o asemenea reconstrucție, ea nu şi-ar putea atinge obiectivul principal: recrearea *ad litteram* a unei culturi din trecut. Şi motivele nu sunt dintre cele mai evidente, deoarece întreaga cunoaştere omenească este susceptibilă de eroare, iar obser-

varea epocii de aur este făcută dintr-o perspectivă ulterioară, diferită de cea prin care londonezii din secolul al XIV-lea sau florentinii din secolul al XV-lea s-ar fi putut analiza sau i-ar fi analizat pe alții; căci și în eventualitatea în care creatorul acestei lumi ar fi incomodat de imposibilitatea de a vedea lucrurile din două puncte de vedere simultan, el ar putea, cu abilitate și în mod deliberat, apelând la metodele demascate de Aldous Huxley și George Orwell, să confecționeze ființe omenești al căror punct de vedere să fie transformat în maniera dorită. Motivul eșecului său nu s-ar datora numeroaselor dificultăți practice care stau în calea realizării unei scheme atât de excentrice, căci toate acestea pot fi, cel puțin în teorie, depășite. Și totuși, oricât de triumfal ar fi modul în care ele sunt depășite, rezultatul va părea întotdeauna bizar și artificial – o făcătură ingenioasă, un vestigiu arheologic contrafăcut, grefat pe temeliile contemporane, iremediabil modificate.

Este clar că, încercând să dobândim o cunoaștere despre lumea exterioară sau interioară, fizică sau mentală, observăm și descriem inevitabil doar unele caracteristici ale acesteia – și anume acelea care sunt publice; care atrag atenția asupra lor datorită unui anumit interes particular pe care îl manifestăm în legătură cu ele, datorită nevoilor noastre practice sau intereselor noastre teoretice: sunt aspecte ale lumii care facilitează comunicarea dintre oameni; care pot fi răstălmăcite sau descrise greșit; a căror cunoaștere este într-un anumit grad importantă, în sensul că sunt semnificative pentru activitatea noastră, indiferent dacă aceste lucruri sunt utile sau plăcute; care devin – în mod interesat sau nu – obiecte de acțiune, gândire, simțire sau contemplare. Și simțim că progresăm în cunoaștere pe măsură ce descoperim fapte și relații neobișnuite, mai ales atunci când acestea se dovedesc semnificative pentru scopurile noastre principale; pentru asigurarea supraviețuirii și mijloacelor de a supraviețui, pentru fericirea noastră sau pentru satisfacerea numeroaselor nevoi, diferite și contradictorii, în vederea cărora ființele umane fac ce fac și acționează în mod specific.

Ce anume pierd din vedere asemenea cercetări este evident și nici nu merită menționat. Dacă am fi antropologi și am descrie obiceiurile sau credințele oamenilor, am socoti demne de observație și

de consemnare aspectele altor comunități omenești care sunt diferite sau acelea neașteptat de asemănătoare în lumina numeroaselor diferențe care ne-ar fi putut face să credem altceva. Nu înregistrăm ce este firesc: de exemplu, faptul că indigenii din Polinezia preferă să le fie cald decât frig sau că suportă greu foamea ori durerea fizică; ar fi prea plictisitor să consemnăm așa ceva. Ni se pare de la sine înțeles, cât se poate de natural și de justificat, faptul că acești indigeni sunt ființe omenești, lucru valabil pentru ei așa cum este pentru noi și pentru toate ființele umane despre care am auzit – aceasta este una dintre componentele normalității. Nu am consemna nici faptul că acești polinezieni au capete tridimensionale și că în fața și în spatele lor există un spațiu – acest lucru aproape că decurge din definițiile acestor termeni și trebuie subînțeles.

Dacă analizăm câte asemenea fapte - obiceiuri și credințe – sunt luate ca de la sine înțelese atunci când gândim sau spunem ceva, cât de multe concepții etice, politice, sociale, personale contribuie la formarea părerii noastre despre o singură persoană într-un mediu dat, oricât de simplă și de nesăbuită ar fi această părere, începem să ne dăm seama cât de minusculă este partea lumii la care are acces cunoașterea noastră – nu numai științele naturii, care operează prin generalizări la niveluri din ce în ce mai ridicate de abstracție, dar și studiile umaniste „impresioniste", ca istoria, biografia, sociologia, psihologia introspectivă, metodele romancierilor, ale autorilor de memorii, ale celor care studiază problemele omului sub toate aspectele. Și nu trebuie ca acest fapt să ne surprindă sau să ne stârnească regrete: dacă am fi conștienți de tot ce am putea conștientiza în principiu, ne-am ieși repede din minți. Cele mai elementare acte de observație sau de gândire reclamă anumite obiceiuri stabile, un întreg cadru de lucruri, persoane, idei, păreri, atitudini care ar trebui luate ca de la sine înțelese, de supoziții necriticate și de credințe neanalizate. Limbajul nostru, sau oricare simbolism cu care l-am asocia, este el însuși impregnat de aceste atitudini fundamentale. Nu putem să enumerăm nici în principiu tot ce cunoaștem sau credem, deoarece cuvintele sau simbolurile prin care cunoaștem sau credem întruchipează și exprimă atitudini care sunt „încapsulate" *ex hypothesi* în ele și a căror

descriere prin mijlocirea lor ar fi dificilă. Putem apela la un set de simboluri pentru a dezvălui supozițiile care susțin alte supoziții, deși aceasta este o sarcină extrem de dificilă și de importanță crucială, pe care numai foarte puținii gânditori de geniu, extrem de subtili, profunzi, serioși, pătrunzători, curajoși și clarvăzători au reușit să o îndeplinească într-o anumită măsură. Nu putem însă analiza întregul simbolism fără a recurge în acest scop la anumite simboluri. Nu există nici un punct arhimedic în afara noastră în care să ne putem plasa pentru a adopta o asemenea perspectivă critică, pentru a observa și analiza tot ce gândim ori credem printr-un simplu contact intuitiv cu tot ce se poate spune că asumăm tacit doar pentru că ne comportăm ca și cum l-am accepta – absurditatea acestei ipoteze este evidentă.

Calitatea profunzimii gânditorilor care sunt filosofi profesioniști sau romancieri, sau oameni de geniu în alte discipline constă tocmai în a accede la una sau alta dintre aceste mari supoziții, conținute într-o atitudine răspândită și în a o izola sau a o pune în discuție, întrebându-ne ce ar fi dacă lucrurile s-ar petrece altfel. Momentele în care suntem conștienți de șocurile electrice care indică faptul că am dobândit o intuiție cu adevărat profundă sunt cele în care este atins unul dintre nervii care se află atât de adânc înlăuntrul nostru, încât numai prin intermediul lui gândim cum gândim și simțim cum simțim. Numai atunci când avem această experiență unică, incomodă, ce poate fi recunoscută imediat, conștientizăm faptul că ne aflăm în prezența acelei forme foarte rare și cu totul speciale de geniu, pe care o posedă doar cei care ne fac să conștientizăm categoriile cele mai pătrunzătoare din viața noastră, dar atât de puțin observate, care ne sunt cel mai aproape și care, tocmai din acest motiv, scapă descrierii, oricât de mult ne-am mobiliza emoțiile, curiozitatea și efortul pentru a explica în întregime tot ce știm.

Toți vor recunoaște calitatea la care mă refer. Newton s-a ocupat cu probleme care captaseră timp îndelungat atenția filosofilor și savanților, propunând soluții la probleme a căror dificultate fusese unanim recunoscută, soluții caracterizate de acea simplitate și putere de cuprindere care indică un anumit tip de geniu. Dar rezul-

tatele sale, dacă au fost incomode, au fost resimțite ca atare numai de specialiști: de alți fizicieni sau cosmologi. Fără îndoială, Newton a modificat multe dintre concepțiile oamenilor, dar nimic din ceea ce a spus nu le-a afectat direct gândurile și sentimentele intime și adânci. Pascal, însă, a pus sub semnul întrebării tocmai aceste categorii, a atins acele deprinderi de gândire, credințe și atitudini, pe jumătate conștiente sau pe de-a întregul inconștiente, în termenii cărora componentele de bază ale lumii private se prezentau oamenilor din vremea sa. A făcut mari descoperiri în matematică, dar nu acesta este motivul pentru care gândirii sale i se atribuie o profunzime unică; în *Pensées* nu există descoperiri formale, nici soluții, nici măcar semnalarea clară a unor probleme și a felului în care trebuie investigate. Și totuși Locke, care a făcut toate aceste lucruri și care a fost un gânditor cu o influență neegalată, nu a fost niciodată considerat un gânditor înzestrat cu o *profunzime* excepțională; și aceasta în ciuda originalității lui, a universalității și contribuției sale masive la filosofie și politică, dacă ar fi să le comparăm cu cele câteva fragmente izolate lăsate de Pascal. La fel stau lucrurile și în privința lui Kant. El a atras atenția asupra unor categorii profunde și fundamentale – spațiu, timp număr, substanță, libertate, personalitate morală –, și, prin urmare, chiar dacă a fost un filosof sistematic și adeseori pedant, un autor dificil, un logician obscur, un metafizician și moralist rutinat, el a fost recunoscut încă din timpul vieții la adevărata sa valoare: nu doar ca om de geniu multilateral, dar și ca unul dintre puținii gânditori cu adevărat profunzi și, ca atare, revoluționari din istoria omenirii. El nu s-a limitat să comenteze ce făcea obiectul discuțiilor celorlalți, nu a văzut doar ce descriau ceilalți, nu s-a mulțumit să răspundă numai la întrebările care se puneau în general, ci a pătruns printr-un strat de ipoteze și supoziții pe care însuși limbajul le transmitea deprinderilor de gândire, cadre de bază în termenii cărora gândim și acționăm; Kant le-a abordat fără ezitare. Nimic nu se poate compara cu experiența pe care o avem când suntem făcuți să conștientizăm caracteristicile instrumentelor celor mai intime prin intermediul cărora gândim și simțim – acestea nu sunt nici problemele cărora le căutăm soluții, nici soluțiile, ci termenii cei mai in-

timi şi categoriile cele mai adânc înrădăcinate, prin intermediul cărora şi nu despre care gândim. În felul acesta se petrec experienţele, şi ele nu trebuie confundate cu natura experienţelor în sine, oricât de remarcabilă şi de instructivă ar fi o astfel de analiză.

Desigur, ceea ce se dovedeşte cel mai uşor de observat şi descris este scheletul lumii exterioare – copaci, stânci, case, mese, alte fiinţe omeneşti. Unii oameni cu dispoziţie meditativă sunt în stare să-şi descrie propriile sentimente şi gânduri cu sensibilitate şi precizie; cei înzestraţi cu spirit mai adânc şi mai analitic pot contribui sensibil la distingerea şi descrierea principalelor categorii în care gândim – diferenţele dintre gândirea matematică şi cea istorică sau dintre conceptul de lucru şi cel de persoană, sau dintre subiect şi obiect, sau dintre fapte şi sentimente etc. Conceptele şi categoriile cu care operează disciplinele teoretice care posedă reguli relativ clare – fizica, matematica, gramatica sau limbajul diplomatic internaţional – sunt, în comparaţie cu acestea, uşor de investigat. Pentru cei angrenaţi în activităţi mai puţin riguroase – de exemplu, muzicienii, autorii de romane şi de poezii, pictorii, compozitorii, cei implicaţi zi cu zi în relaţiile interumane şi familiarizaţi cu imaginea „simţului comun" despre lume –, lucrurile sunt, evident, mult mai dificile. Putem construi ştiinţe pornind de la supoziţia unor invarianţe relative; presupunem că în comportamentul pietrelor, al ierbii, al plantelor sau al fluturilor nu sunt mari diferenţe între epoca noastră şi epocile întunecate, diferenţe care să ne facă să ne dezicem de supoziţiile adoptate astăzi în chimie, geologie, fizică, botanică sau zoologie. Şi dacă nu am crede că fiinţele omeneşti au fost suficient de asemănătoare la nivel elementar şi abstract pe parcursul unor perioade destul de lungi de timp, nu am avea motive să dăm ascultare acelor generalizări care, în mod conştient sau nu, intră nu numai în componenţa unor ştiinţe care se declară ca atare – sociologia, psihologia, antropologia –, ci şi în istorie, biografie, arta romancierului, teoria politică şi orice formă de observaţie socială.

Unele generalizări ne sunt mult prea apropiate şi mult prea evidente ca să poată fi puse în lumină de cei care nu se dovedesc oameni de geniu curajoşi, originali şi independenţi. Pascal şi Dostoievski, Proust şi Sf. Augustin au reuşit, explorând adâncurile sufle-

tești, să observe și să redea asemenea atitudini și categorii structurale fundamentale. Unele se aplică omenirii de-a lungul unor perioade suficient de lungi de timp, astfel încât pot fi considerate universale; altele variază de la o epocă la alta și de la o cultură la alta, și, desigur, într-o oarecare măsură, de la o persoană sau grup de persoane la altul, în diferite momente de timp și în împrejurări diferite. Dacă ignorăm micile diferențe și ne ocupăm de anumite eșantioane cuprinzătoare, vom putea formula legi care se aplică literalmente numai entităților idealizate, a căror relație cu obiectele sau persoanele reale este întotdeauna îndoielnică sau presupune din partea specialistului care se ocupă de problemă o capacitate intuitivă mult mai mare decât în cazul celui care aplică legile generale ale anatomiei la cazul unei boli anume. De exemplu, conceptul de natură umană fundamentală care nu poate fi modificată radical și care constituie acel ceva care face ca cele mai multe ființe omenești să fie umane nu este decât un efort vag, menit să sugereze ideea unui complex de trăsături invariabile și neanalizate pe care le cunoaștem direct și, așa zicând, din interior, dar în cazul cărora o formulare sau manipulare științifică precisă este inaplicabilă. Asemenea termeni generali – natura umană, războiul, pacea, stabilitatea, libertatea, puterea, creșterea, declinul - sunt simboluri convenabile care însumează observațiile de mai sus, fiind un concentrat al lor. Dar oricât de extins ar fi domeniul pe care științele ar reuși să îl aducă sub control, oricât de detaliate, scrupuloase, verificate și coerente ar fi relatările celor mai buni istorici, o cantitate imensă de date se pierde din vedere inevitabil la ambele extremități ale scalei – atât categoriile cele mai adânci și mai răspândite, care intră prea mult în componența întregii noastre experiențe pentru a putea fi cu ușurință detașate spre a fi observate, cât și, la cealaltă extremitate, concepțiile, sentimentele, reacțiile, instinctele și credințele, în permanentă schimbare, care constituie unicitatea fiecărui individ și a fiecăreia dintre faptele și gândurile sale, gustul individual, modelul particular al unei vieți, al unui caracter, al unei instituții, al unei stări sufletești, al unui stil artistic, al unei întregi culturi, epoci, națiuni sau civilizații.

Este un truism a spune că diferențele și nu asemănările sunt cele care desăvârșesc un act de recunoaștere, o descriere istorică, o

personalitate – fie a unui obiect, fie a unei culturi. Vico și Herder, cu toate extravaganțele și obscuritățile lor, ne-au învățat o dată pentru totdeauna că un grec din epoca homerică sau un german din secolul al XVIII-lea aparține unei societăți unice și că ideea de „apartenență" nu poate fi analizată în termenii a ceva pe care aceste persoane l-ar poseda în comun cu alte societăți sau entități din univers, ci numai în termenii a ceea ce fiecare dintre ei are în comun cu alți greci sau cu alți germani; că există un mod specific grecesc sau german de a vorbi, mânca, încheia tratate, face comerț, dansa, gesticula, lega șireturi la ghete, construi corăbii, explica trecutul, venera divinitatea; că aceste moduri sunt marcate de o trăsătură comună care nu poate fi analizată în termeni de instanțe ale unor legi generale sau de efecte ale unor cauze care trebuie descoperite, invarianțe recurente sau repetiții care permit abstractizarea și, uneori, experimentarea unor elemente comune. Singurul mod în care am putea explica felul în care se leagă toate faptele care sunt germane sau care ne face apți să atribuim o pictură sau chiar un vers ori vorbă de duh unei epoci și nu alteia, unui autor și nu altuia, nu poate face obiectul unei științe. Recunoaștem aceste manifestări așa cum recunoaștem expresiile fețelor prietenilor noștri. Legăturile reciproce dintre diferite activități despre care se crede că provin din ori constituie un singur caracter, stil sau situație istorică seamănă mult mai mult cu unitatea unui întreg estetic, cu o simfonie sau cu un portret; eticheta de fals sau inadecvat seamănă mult mai mult cu respingerea, ca fals sau nepotrivit, a unui detaliu dintr-o pictură sau dintr-un poem, decât a unui element dintr-un sistem deductiv sau teorie științifică, sau din ipotezele interdependente, proprii științelor naturii. Este aproape imposibil să descriem procedeul prin care realizăm aceste acte de identificare și atribuire. În proces intervin mult prea mulți factori; ei sunt prea evanescenți, legăturile dintre ei sunt adeseori prea subtile și invizibile; este complet absurd a crede că ele ar putea să devină subiectul unei tehnici predate altora în mod sistematic, și totuși acestea sunt printre cele mai familiare experiențe pe care le cunoaștem. Ele intră în componența vastei majorități a judecăților noastre de bun-simț, a opiniilor și predicțiilor pe care le facem asupra comportamentului celorlalți,

ele sunt acel ceva prin care trăim, metodele noastre cel mai adânc înrădăcinate, deprinderile noastre de a gândi şi simţi; ele se schimbă şi le observăm cu greu, ele se schimbă în ceilalţi şi abia dacă ne dăm seama de asta, însă putem reacţiona la ele într-o manieră parţial conştientă. Cercetarea unor asemenea supoziţii – a ceea ce conferă specificitate unei epoci sau unei persoane – reclamă mai multă simpatie, interes, imaginaţie şi experienţă de viaţă decât activităţile cele mai abstracte şi mai disciplinate ale ştiinţelor naturii.

Se poate spune că fiecare persoană şi fiecare epocă are cel puţin două niveluri: o suprafaţă superioară, publică, aflată la vedere, care poate fi percepută cu uşurinţă şi descrisă clar, ale cărei similarităţi pot fi abstractizate şi condensate cu mult folos în legi; iar sub acest nivel se află o pistă care duce spre trăsături din ce în ce mai puţin evidente, mai intime şi mai difuze, împletite mult prea strâns cu sentimente şi activităţi pentru a putea fi distinse de ele. Cu multă răbdare, asiduitate şi perseverenţă putem săpa dedesubtul acestei suprafeţe – romancierii obţin aici rezultate mai bune decât cei exersaţi în „ştiinţele sociale" –, însă consistenţa este aceea a unei substanţe vâscoase: nu ne lovim de un zid de piatră, de un obstacol de nedepăşit, dar fiecare pas este mai dificil, fiecare efort de a înainta ne diminuează dorinţa sau capacitatea de a continua. Tolstoi, Shakespeare, Dostoievski, Kafka, Nietzsche au pătruns mult mai adânc decât John Buchan, H.G. Wells sau Bertrand Russell. Ceea ce ştim la acest nivel al obişnuinţelor semiarticulate, al supoziţiilor şi modurilor de gândire neexaminate, al reacţiilor semiinstinctive, al modelelor de viaţă care ne sunt prea intime pentru a putea fi simţite conştient – ceea ce ştim despre ele este prea puţin, iar motivul este, pesemne, acela că nu avem timpul, subtilitatea şi puterea de pătrundere necesară; astfel, ele rămân neglijate într-o asemenea măsură, încât nu putem pretinde că suntem în stare să construim generalizări acolo unde, în cel mai bun caz, nu putem decât să aplicăm arta de a zugrăvi portrete inspirate. A ne aroga posibilitatea de a dispune de o cheie ştiinţifică infailibilă acolo unde fiecare entitate în parte reclamă un efort îndelungat de observare atentă şi laborioasă, simpatie şi intuiţie este una dintre cele mai groteşti pretenţii emise vreodată de oameni.

II

Idealul tuturor științelor naturii este un sistem de aserțiuni suficient de generale, clare, cuprinzătoare, conectate una cu alta prin legături logice atât de lipsite de ambiguitate și de directe, încât rezultatul să semene pe cât de mult cu putință cu un sistem deductiv, de-a lungul căruia cineva să poată merge pe căi sigure și logice, pornind din oricare punct al sistemului spre oricare altul – căile sunt în întregime sigure, fiind construite *a priori* conform unor reguli garantate, ca într-un joc, pentru că ele au fost adoptate, pentru că s-a decis ca ele să fie păstrate și nu distruse. Utilitatea unui asemenea sistem – care nu trebuie confundată cu puterea sau frumusețea lui – nu depinde, firește, de cuprinderea logică sau de coerență, ci de aplicabilitatea sa efectivă. La rândul său, aceasta depinde nu numai de abilitatea cu care construim sistemul, ci și de comportamentul real al lucrurilor și persoanelor din lume la care se aplică sistemul sau pornind de la care sistemul este generalizat ori idealizat. Din acest motiv, întotdeauna s-a observat că un sistem, cu cât este mai general și mai satisfăcător din punct de vedere logic, cu atât este mai mică utilitatea sa în a descrie cursul specific al comportamentului unei entități particulare din univers – și cu cât numărul entităților este mai mare, cu atât puterea descriptivă și predictivă a sistemului respectiv este mai mare; cu cât numărul instanțelor este mai mic, cu atât marjele de eroare și de deviere de la normă sunt mai mari.

Istoricii, a căror sarcină este de a ne relata ce s-a întâmplat de fapt în lume, se sperie de modelele teoretice rigide în care faptele se pot uneori potrivi într-un mod destul de impropriu și de artificial. Acest instinct este foarte sănătos. Scopul real al științelor este acela de a observa numărul de asemănări în comportamentul obiectelor și de a emite afirmații cu grad cât mai ridicat de generalitate din care să poată fi dedus un număr cât mai mare de asemenea invarianțe. În istorie, scopul nostru este contrar: când vrem să descriem o anumită revoluție – adică o parte a realității –, ultimul lucru pe care dorim să îl facem este să ne concentrăm exclusiv asupra trăsăturilor comune cu toate revoluțiile pe care le putem

cunoaşte, ignorând astfel diferenţele, pe care le-am putea socoti irelevante pentru studiul nostru. Un istoric îşi propune să sublinieze ce este specific, unic într-un anumit personaj uman, într-o anumită înlănţuire de evenimente sau situaţie istorică, astfel încât cititorul pus în faţa unei astfel de relatări să fie în stare să înţeleagă „concreteţea" situaţiei respective, adică felul în care s-a petrecut în acel moment anume, în acel loc anume, ca urmare a unor antecedente anume în cadrul unor evenimente anume în care ea şi numai ea a apărut -- aspectele sub care ea este diferită de tot ce s-a petrecut înainte sau poate să apară după ea. Istoricul este interesat să zugrăvească un portret care să comunice acel model unic de experienţă şi nu o radiografie capabilă să acţioneze ca un simbol general pentru toate structurile de tip similar.

Acest adevăr a fost înţeles -- şi exagerat – de acei gânditori romantici care au deplâns faptul că istoricii de dinaintea lor fuseseră ori mult prea abstracţi, ori prea neimaginativi şi mecanici, furnizând liste de domnii şi bătălii, cronici disparate, lipsite de semnificaţie – toate acestea nereuşind să pună carnea realităţii vii pe oasele uscate şi nici să înfăţişeze personajul sau societatea astfel încât să transmită cititorului simţul realităţii, simţul acelui tip de societate sau de caracter uman pe care şi l-ar fi putut imagina sau cu care ar fi putut întreţine o relaţie vie; acei autori de romane istorice, pictori sau oameni a căror imaginaţie era pe măsura cunoaşterii au făcut-o cu mai mult succes.

Talentul istoricului constă nu numai în a stabili fapte prin intermediul unor tehnici recunoscute, moduri de a manipula dovezile pe care specialiştii – paleografi, epigrafişti, arheologi, antropologi ş.a.m.d. – le dezvoltaseră şi care ar fi putut foarte bine să implice procese logice, nu foarte deosebite de cele ale ştiinţelor naturii, înclinate către generalizare şi abstracţie, cu felul în care ele folosesc modèle idealizate, ci şi în ceva diametral opus, şi anume un ochi special apt să recepteze unicul şi irepetabilul, înlănţuirea particulară de circumstanţe, combinaţia unică de atribute care conferă unei persoane, unei situaţii, unei culturi sau unei epoci caracterul specific în virtutea căruia este posibil să atribuim, cu un grad mare de plauzibilitate, o decizie politică sau alta, o imagine sau o vizi-

une morală ori un tip de scriere unei anumite civilizaţii sau faze de civilizaţie, sau chiar indivizilor ce-i aparţin.

Cum se poate realiza acest lucru? Nu este deloc uşor de spus. Avem nevoie de observaţii scrupuloase şi de o cunoaştere riguroasă a faptelor, dar mai trebuie ceva: o formă de înţelegere, nu de cunoaştere a faptelor în sensul obişnuit al cuvântului. Când spunem că ştim bine caracterul cuiva sau că o anumită acţiune nu ar fi putut fi săvârşită de acel om; sau invers, că socotim că ceva este caracteristic unui anumit individ, tocmai acel tip de lucruri pe care el şi numai el le-ar fi putut face – o percepţie care depinde de felul în care îi cunoaştem stilul de viaţă, dispoziţia mentală sau afectivă şi care sporeşte înţelegerea noastră despre el –, oare ce tip de cunoaştere pretindem că avem? Dacă am fi obligaţi să statuăm legile psihologice generale din care deducem sau am fi putut deduce un asemenea lucru şi, mai mult, faptele pe care este clădită o asemenea generalizare, am eşua lamentabil. Nu cunosc, nici măcar teoretic, posibilitatea de a ajunge la înţelegerea intimă a personalităţii unice a prietenului (sau duşmanului) nostru pe căi ştiinţifice; pare evident că nimeni nu a ajuns deocamdată la un asemenea tip de cunoaştere printr-o metodă de acest gen. Sensul în care cei mai învăţaţi şi mai subtili psihologi, lucrând exclusiv pe baza datelor ştiinţifice acumulate şi a ipotezelor susţinute de acestea, pot descrie şi prezice comportamentul unei fiinţe omeneşti într-o situaţie concretă, de la o oră la alta şi de la o zi la alta, este foarte diferit de modul în care cineva cunoaşte foarte bine un om, aşa cum se cunosc prietenii, partenerii şi rudele; este mult mai general şi mai puţin precis dacă îl aplicăm la o situaţie particulară. O fişă medicală sau o diagramă nu este echivalentul unui portret pe care un romancier talentat sau o fiinţă umană, dotată cu suficientă intuiţie şi înţelegere, şi l-ar putea forma. Şi asta nu pentru că are nevoie de mai puţină abilitate sau este mai puţin valoroasă pentru propriile scopuri, ci pentru că, dacă se va limita la fapte care pot fi public înregistrate şi la generalizări atestate de acestea, va fi nevoită să lase pe dinafară acel număr vast de culori, arome ori sunete evanescente, aflate în continuă schimbare, abia perceptibile, ca şi echivalentele psihice ale acestora, acele detalii de comportament, gândire

şi sentiment care abia dacă sunt luate în seamă, inferate, rămânând mai degrabă inconştiente, fiind în acelaşi timp prea numeroase, prea fine, prea complexe şi prea greu de diferenţiat între ele pentru a fi identificate, numite, înregistrate, clasificate în limbaj ştiinţific neutru. Mai mult decât atât, există printre ele trăsături-model[1] – cum altfel să le numim? –, deprinderi de gândire şi emoţii, moduri de a privi experienţele, de a reacţiona la ele, de a vorbi despre ele, lucruri care ne sunt prea apropiate pentru a putea fi discriminate şi clasificate – de care nu suntem pe deplin conştienţi, dar pe care, cu toate acestea, le preluăm în imaginea noastră despre ceea ce se întâmplă, şi cu cât suntem mai sensibili şi mai acut conştienţi de ele, cu atât suntem mai înţelegători şi mai perspicace.

Iată în ce constă, în mare, înţelegerea fiinţelor omeneşti. A încerca să analizăm şi să descriem clar ce se întâmplă când înţelegem ar fi imposibil. Şi nu pentru că procesul ar „transcende" într-un anumit sens experienţa normală sau că ar fi „dincolo de ea", că ar fi un fel de act special de inspiraţie magică, imposibil de descris în termenii experienţei obişnuite; ci dimpotrivă, procesul aparţine mult prea adânc experienţei noastre celei mai normale, fiind un fel de integrare automată a unui număr mare de date mult prea trecătoare şi diferite pentru a putea fi tratate ştiinţific una câte una; ele sunt mult prea evidente şi de la sine înţelese pentru a fi enumerate. Limba noastră nu este făcută pentru a le cuprinde, ci pentru a comunica unele caracteristici relativ stabile, în primul rând pe cele ale lumii exterioare, în termenii în care comunicăm unii cu alţii, care formează graniţa lumii noastre obişnuite, în a cărei manipulare constau în mare parte vieţile noastre. Limba noastră nu este menită să descrie caracteristicile care persistă prea mult sau care ne sunt prea aproape pentru a putea fi observate – întrucât ele ne stau întotdeauna în preajmă şi, ca atare, nu ridică probleme speciale, întrucât ne însoţesc toate percepţiile (categoriile pe care le dezvăluie filosofii printr-un efort special de conştientizare a sinelui) – sau, la celălalt capăt al scalei, caracteristicile care nu sunt suficient de constante, fiind prea efemere, şi care conferă o savoare

---

[1] În original: *pattern-qualities* (*n. trad.*).

unică lucrurilor trecătoare, care constituie esența unică a unei anumite situații, a unui anumit moment istoric, care îi conferă caracterul de neînlocuit, amestecul de diferențe care face ca fiecare moment, fiecare persoană, fiecare act semnificativ – şi modelul fiecărei culturi sau al fiecărei acțiuni umane – să fie ceea ce este în sine: unic, diferit de orice altceva. Aceste proprietăți trecătoare presupun la rândul lor acele caracteristici constante care nu sunt nici atât de omniprezente încât să nu le observăm, nici atât de evanescente încât să nu poată fi catalogate şi care fac obiectul disciplinelor oficiale – ştiințele şi paraştiințele omenirii. Şi totuşi, ceea ce îi face pe oameni să fie neghiobi sau înțelepți, orbi sau înțelegători, spre deosebire de ceea ce îi face să fie învățați, culți sau bine informați, este perceperea acestei savori unice a fiecărei situații aşa cum este ea, în diferențele ei specifice – a acelui ceva prin care o situație diferă de toate celelalte, adică aspectele care o fac să fie inaptă de tratare ştiințifică, întrucât conține elementul pe care nu îl poate acoperi nici o generalizare, el însuşi fiind o generalizare.

Cum am arătat, se poate spune ceva despre aceste diferențe unice – este ceea ce încearcă să facă istoricii şi biografii. Ceea ce îi face pe unii să observe mai atent decât alții ființele omeneşti, ca sfaturile lor să fie mai bune decât ale celor mai învățați, aflați în posesia mai multor fapte şi ipoteze, este tocmai capacitatea celor dintâi de a sesiza aceste diferențe unice. În cele din urmă, nu totul poate fi consemnat în scris sau rostit: ar fi prea mult, ar fi prea repede trecut cu vederea, ar afecta înseşi modurile de exprimare, iar noi nu dispunem de nici un punct exterior din care să observăm şi să identificăm lucrurile cu detaşare. Încerc să explic, pe scurt, acea potrivire rafinată a persoanei noastre la ceea ce nu poate fi măsurat, cântărit ori descris complet – acea capacitate, numită intuiție imaginativă şi, în punctul cel mai înalt, geniu, pe care o împărtăşesc istoricii, romancierii, dramaturgii şi oamenii de rând înzestrați cu înțelegerea vieții (capacitate numită, în formele normale, bun-simț). Este un factor esențial în virtutea căruia admirăm şi avem încredere în unii istorici mai mult decât în alții. Numai când un istoric descrie în acest fel trecutul suntem conştienți că avem în fața noastră nu doar fapte atestate documentar, ci şi dezvăluirea

unei forme de viață, a unei societăți prezentate suficient de coerent și de amănunțit, destul de asemănătoare cu ceea ce noi înșine înțelegem din viața umană, din societate sau din relațiile dintre indivizi. Astfel, putem continua – extrapolând – și înțelege pe cont propriu de ce un anumit om sau o anumită națiune a făcut cutare sau cutare lucru, fără a trebui să îl explicăm în detaliu, deoarece facultățile noastre, o dată puse în joc, operează ca un întreg în înțelegerea societății noastre, spre deosebire de procesul de inferare deductivă sau inductivă a unor concluzii. Numai în acest caz recunoaștem că ce citim este istorie și nu o simplă înșiruire de formule mecanice sau o îngrămădire dezordonată de oase istorice.

Iată ce înseamnă a aduce la viață o epocă trecută! Drumul este pândit de capcane înșelătoare; fiecare epocă, fiecare grup de oameni, fiecare individ își are propria perspectivă, și acestea nu rămân statice, ci se modifică, se alterează, iar acest lucru trebuie înțeles pornind de la dovezile pe care le avem. Nu dispunem de nici o demonstrație ultimă în sensul științific al cuvântului, a faptului că am înțeles. Testele prin care distingem adevărul de minciună, metodele cinstite de simplele trucuri, reconstrucția pur imaginară de cea obținută prin trudă, sunt aceleași ca în viața de toate zilele, în care distingem înțelepciunea de prostie, oamenii de geniu de șarlatani, fără să apelăm la criterii științifice. Mai mult, fiecare perspectivă din trecut diferă de perspectivele tuturor observatorilor ulteriori. Există perspectiva – structura unică de atitudini –, modul de gândire sau de viață renascentist (acel ceva comun propriei varietăți de aspecte și de tipuri umane etc.); la fel, avem concepția secolului al XVIII-lea, spectacolul Renașterii așa cum apare el, să zicem, Iluminismului francez în secolul al XVIII-lea; și acesta va fi diferit de felul în care el le va apărea gânditorilor victorieni sau comuniștilor ori neotomiștilor din secolul XX. Există aceste perspective și perspective asupra perspectivelor, și este la fel de inutil să ne întrebăm care sunt adevărate și care false, pe cât este de inutil sa ne întrebăm care panoramă a Alpilor este corectă și care falsă. Există însă un sens în care „faptele“, adică ceea ce poate fi demonstrat cu dovezi (care nu trebuie confundate cu interpretările,

teoriile, ipotezele, perspectivele), trebuie să rămână neschimbate de-a lungul tuturor acestor aspecte schimbătoare, căci altminteri nu am deține nici un adevăr istoric. Şi oricât de încețoșată ar fi granița dintre fapt, pe de o parte, și atitudini și interpretări, pe de alta, totuși ea există. Gibbon nu ar fi respins faptele descoperite de Ranke, Creighton sau Pirenne, pe motivul că acestea nu erau ceea ce el (sau Tucidide) considera a fi fapte; dacă le-ar fi respins, ar fi făcut-o doar pentru că ar fi crezut că sunt false sau triviale sau pentru că nu coincid cu ceea ce căuta el. În cultura occidentală există, în general, un acord mutual asupra a ceea ce este considerat fapt și ceea ce trece drept teorie sau interpretare (în ciuda eforturilor continue ale tuturor relativiștilor și subiectiviștilor de a nega acest lucru); a ne îndoi de limitele dintre ele ar fi o pseudoproblemă. Cu toate acestea, o simplă înșiruire de fapte nu este istorie, chiar dacă i se adaugă ipoteze testabile științific. Numai plasarea lor în întreaga țesătură concretă, uneori opacă, dar totuși continuă și bogată, a „vieții reale“ – continuumul direct recognoscibil al experienței – va putea aspira la titlul de istorie.

Totuşi, pe cât de dificil obținem aceste intuiții, pe atât de subiectivă ar părea o asemenea succesiune de perspective, încât istoricii care își iau datoria în serios sunt tentați mai degrabă să renunțe la ele sau, cel puțin, să le reducă la minimum. Se pare că au dreptate istoricii care fac o muncă de cercetare riguroasă, declarând că a stabili în ce zi și în ce an a murit marele rege Dagobert sau împăratul Leon Isauricul, oricât de trivial și de searbăd ar părea, înseamnă a stabili un fapt cert, ceva pe care nici un cercetător de mai târziu nu va trebui să îl redescopere, o cărămidă solidă în edificiul cunoașterii; în vreme ce a încerca să analizezi „spiritul medieval“ sau să faci o expunere atât de vie a unui segment din societatea francilor sau a bizantinilor, încât să permiți cititorului să „intre în ea“ cu ajutorul imaginației, nu este, la urma urmei, decât conjectură și jurnalistică, o fantezie coerentă, concepută, poate, în termeni mult prea moderni, susceptibilă să cedeze, într-un timp nu prea îndepărtat în favoarea altei „interpretări“ nu mai puțin arbitrare, care ar reflecta toate interesele și temperamentele noilor interpreteți; aceasta nu ar fi nici istorie, nici știință, ci o mostră

de exprimare capricioasă, agreabilă, chiar fascinantă, însă *nicht Wissenschaft, bloβ Kunst*[1].

Istoria noastră intelectuală este o succesiune de perioade de inflație și deflație; când imaginația se dezvoltă necontrolat, în dauna observației atente și a studiului detaliului, apare o reacție binevenită în favoarea austerității și faptelor neînfrumusețate. Dimpotrivă, când relatările devin atât de lipsite de culoare, de sumbre și pedante, încât publicul începe să se întrebe de ce să continue o activitate atât de searbădă, atât de neinteresantă, atunci apar un Macaulay, un Mommsen, un Michelet, un Pirenne, care elaborează o sinteză magnifică, iar cititorul plictisit își recapătă încrederea în istorie ca explicare a ființelor omenești în carne și oase – și nu doar a unui crâmpei din viețile lor, izolat și detașat artificial de tot restul, incapabil să furnizeze răspunsul la vreo întrebare pe care oricine ar putea fi îndreptățit să o pună în legătură cu trecutul. Se remarcă o oscilație între încercările de a spune cât mai puțin cu putință (de a merge la sigur, de a-și asuma cele mai mici riscuri în privința adevărului) și încercările de a spune cât mai mult cu putință (de a nu spune mai puțin decât se știe, de a lăsa deoparte cât mai puțin cu putință); o oscilație perpetuă între groaza de a spune mai mult decât știm sigur – ceea ce ne face să spunem cât mai puțin cu putință, dacă nu chiar aproape nimic (oricum, nimic interesant), și pe de altă parte, dorința contrară, de a descrie trecutul în termeni reali, de a-i conferi un aspect de viață, care să pară omenească chiar cu riscul inevitabil de a spune mai mult decât știm prin metode acreditate ca „științifice“, punând în joc căile de a constata și analiza fapte intrinsece experienței noastre obișnuite de zi cu zi, experienței noastre de oameni care întrețin relații unii cu alții – întreaga viață intelectuală, imaginativă, religioasă, morală și estetică a oamenilor –, dar care nu ar putea depăși nivelul unei cercetări interesate exclusiv de constatarea faptelor. În anumite momente de timp, istoricii înclină în favoarea uneia sau alteia dintre aceste extreme, după cum reacționează împotriva unei tendințe excesive din trecut spre prea multă exuberanță sau fantezie ori împotriva unei uri exagerat de puritane față de imaginație.

[1] În trad.: în nici un caz știință, doar artă (*n. red.*).

Istoria explică relațiile dintre oameni și relațiile stabilite între oameni și mediul înconjurător. În consecință, ceea ce este adevărat pentru istorie va fi, probabil, adevărat și pentru gândirea și acțiunea politică. Admirația firească pe care o resimțim pentru succesul științelor de la Galilei și Newton încoace a stimulat acele forme ale teoriei politice care, pornind de la supoziția că ființele umane se supun unor legi naturale care pot fi descoperite și că suferințele lor se datorează ignoranței sau viciului, putând fi astfel vindecate, precum bolile trupului, prin aplicarea unei igiene sociale corespunzătoare, a unor scheme explicite, menite să îi facă pe oameni fericiți și virtuoși, sau printr-o anumită reorganizare a vieții. Dacă este adevărat că tot ce știu oamenii despre ei înșiși ar putea fi formulat la fel de sistematic precum întreaga cunoaștere pe care o dețin despre obiectele naturale, atunci ei ar putea miza pe un succes comparabil în modificarea vieții lor. Izbânzile tehnicii au fost, pe bună dreptate, atribuite cunoașterii adecvate a legilor naturii, care i-a făcut pe oameni să fie în stare să prezică rezultatele propriilor acțiuni și experimente. Ei știau că nu pot face orice, dar puteau să și prezică, cu o marjă rezonabilă de eroare, cât de mult vor obține în limitele a ceea ce poate fi făcut. Și totuși, ori de câte ori această metodă a fost aplicată la problemele omului, mai ales în anii 1789, 1792 și 1793, în 1848 și 1917, rezultatele nu au corespuns decât în mică măsură speranțelor acelor „ingineri ai umanului" care au dirijat aceste experimente sociale cruciale. Revoluția Franceză nu a reușit să impună ceea ce artizanii ei, tributari științelor omului din vremea lor, speraseră și se așteptaseră să creeze: libertatea, egalitatea, fraternitatea nu au fost obținute nici măcar în parte, cu atât mai puțin laolaltă. Ce nu a funcționat? Oare nu a existat o cunoaștere suficientă a faptelor? Enciclopediștii au oferit ipoteze greșite? S-a produs cumva o eroare de calcul matematic?

Cei care au crezut că viețile ființelor umane pot fi controlate și planificate de savanți și-au închipuit că depistează greșeala prin faptul că se acordase o importanță redusă factorului economic. Este ceea ce a crezut Babeuf; este ceea ce a inspirat revoltele eșuate din

iunie 1848 la Paris; însă de data aceasta, eşecul a fost mai mare decât în 1789. Cine era de vină pentru eşecul de acum? Marxiştii aveau răspunsul pregătit: principiul de bază al dezvoltării societăţii omeneşti este ciocnirea dintre clase diferenţiate de factori economici – şi acest principiu fusese ignorat de politicienii superficiali şi nerealişti. Înarmaţi cu această intuiţie ultimă, experimentatorii sociali nu mai puteau greşi; încrezători în faptul că toată cunoaşterea de care aveau nevoie le stă la dispoziţie – ştiau ce fac, puteau calcula rezultatele –, au declanşat Revoluţia Bolşevică din 1917, care, la vremea cuvenită, a înşelat speranţele autorilor ei, eşuând mai spectaculos decât orice revoluţie de până atunci.

Aceste revoluţii nu au fost numai ineficiente; anii 1789 şi 1917 distruseseră, fiecare în parte, o lume veche, „lichidaseră" clase întregi, transformaseră lumea violent şi ireversibil. Dar evident, elementul pozitiv al programului – oamenii noi, lumea morală nouă – nu s-a putut materializa. Fiecare revoluţie a fost deopotrivă blestemată şi binecuvântată, însă rezultatele au părut în egală măsură departate atât de cele mai negre presimţiri ale victimelor lor, cât şi de cele mai strălucite speranţe ale conducătorilor lor. Ceva fusese calculat greşit, ceva neprevăzut intervenise în aritmetica socială aplicată. Cei care declanşaseră revoluţia s-au găsit de fiecare dată în situaţia de a fi eliminaţi de forţele pe care le dezlănţuiseră într-o direcţie pe care o anticipaseră într-o prea mică măsură. Unii au fost distruşi de aceste forţe, alţii au încercat să le controleze, dar au fost, în realitate, controlaţi de ele, în ciuda tuturor eforturilor de a le domina. Observatorii acestor importante evenimente au avansat imediat ipoteze *ad-hoc* menite să explice fiecare eşec şi fiecare frustrare. Unii au căzut într-un soi de fatalism şi au abandonat orice efort de a înţelege inteligibilul. Alţii s-au refugiat din nou în generalizări atât de vaste şi în modèle explicative care se întindeau pe parcursul atâtor secole şi milenii, încât micile valuri de suprafaţă, cum ar fi războaiele şi revoluţiile, au fost „compensate" în cadrul unei curbe cosmice luate în întregul său. Efortul imaginativ depus de acestea a fost grandios, dar valoarea sa în explicarea evenimentelor specifice – marile revoluţii ale timpului nostru – a fost relativ mică.

Planurile de ameliorare, de la reformele cele mai revoluționare și mai radicale până la cele mai blânde, presupun un anumit grad de înțelegere a modului în care decurge viața socială și anumite ipoteze cu privire la consecințele unor acțiuni. În măsura în care asemenea viziuni asupra societății și ipoteze despre cele mai eficiente metode de a o transforma iau forma unor teorii explicit susținute, ele iau în considerare, exclusiv sau în primul rând, cele mai remarcabile fapte ale vieții sociale, iar din motivele enunțate mai sus, ele nu sunt nici cele mai evidente, nici cele mai puțin evidente, sunt cele care sar în ochi (de exemplu, cele care s-au schimbat cel mai mult în trecutul apropiat ori care reprezintă cele mai importante obstacole sau puncte de sprijin pentru ceea ce eu, clasa mea, Biserica mea sau profesiunea mea dorim să susținem). Mai mult, faptele în discuție se pretează cel mai ușor la generalizări – și, prin urmare, se potrivesc cel mai bine cu teoriile societății, istoriei, evoluției și schimbării politice. Toate aceste teorii au un grad ridicat de abstracție, și cei care își fundamentează acțiunile pe asemenea teorii au tendința de a observa în primul rând acele aspecte ale situației care se pretează unui astfel de tratament. Acestea constituie așa-numitul nivel superior – fapte sociale exterioare, public investigabile. Dedesubtul lor, la diferite niveluri de complexitate crescândă, se află o rețea stufoasă de relații care privesc orice formă de contact uman, din ce în ce mai puțin apte de clasificare riguroasă, din ce în ce mai opace privirii teoreticianului care încearcă să le priceapă alcătuirea, din ce în ce mai complicată, compusă din particule mici, insesizabile, care încearcă să analizeze orice unitate socială dată, definită mai mult sau mai puțin arbitrar, în individualitate – așa cum este ea, unică și diferită de orice altă unitate. Cu toate acestea, este evident că distincția dintre nivelul „superior" și cel „inferior" este artificială: fiecare teoretician abstractizează în modul său și pentru scopurile sale limitate, însă modurile în care o poate face sunt practic infinite, iar firele care leagă elementele experienței sociale – fațetele, interrelațiile, interacțiunile – sunt foarte multe și cu siguranță imposibil de a fi distinse exhaustiv, oricât de numeroase ar fi rețelele teoretice.

Teoria politică invocată pentru a justifica, de exemplu, o revoluție se concentrează asupra unor aspecte ale nivelului superior,

public; cu destul noroc, energie, abilitate, hotărâre din partea revoluționarilor, acest nivel se modifică radical; anumite instituții sunt sistematic distruse, altele sunt puse în locul lor; viețile omenești sunt schimbate, sunt impuse idei şi politici noi, în numele cărora se acționează. Această „izbucnire“ răscoleşte inevitabil, dacă putem continua să folosim această metaforă, nivelurile inferioare ale vieții. Structura unei societăți văzute de sus în jos este continuă. Schimbările de la suprafață produc cutremure violente în întregul sistem. Dacă la vârf revoluția este extrem de violentă, ea pătrunde până la cele mai mari adâncimi, până în cele mai tainice unghere ale vieții societății. Teoreticienii revoluției se cred în stare să prezică efectele noului lor model asupra acelor părți din structura socială pe care le observă cu mai multă sau mai puțină claritate – care deține un loc în teoriile lor –, însă ei nu pot pierde din vedere rezultatele faptelor lor asupra nivelurilor mai întunecate şi modul în care acestea vor afecta la rândul lor nivelul care le este mai familiar. Este inevitabil ca faptele lor să afecteze mai mult decât pot ei cunoaşte. Procesele mai greu de observat, cele care nu sunt îndeajuns de clare pentru a fi luate în considerare, apar de la sine în produsele secundare, care sunt în mare măsură incalculabile; rezultatul va fi istoria obişnuită a tuturor marilor revoluții – răsturnări violente, inițiate în scopul de a crea un nou rai şi o nouă ordine terestră de dragul unei formule: deşi ele reuşesc să perturbe definitiv uneori formele existente, ele conduc cel mai adesea la situații complet noi şi neprevăzute, care sunt la fel de depărtate de aşteptările revoluționarilor ca de cele ale oponenților lor. Cu cât o formulă este mai abstractă, cu atât este mai puțin adaptată la liniile sinuoase şi întortocheate ale relațiilor umane concrete, cu atât este mai îndepărtat efectul total în raport cu convingerile preconcepute ale teoreticienilor.

Prejudecățile celor mai mulți oameni care cred că refuză din rațiuni practice soluțiile programelor sociale propovăduite de teoreticieni – neîncrederea populară la adresa intelectualilor şi propagatorilor de doctrine – se bazează pe ideea că schemele simplifică exagerat structura complexă a vieții umane şi că, în loc să urmeze configurația acesteia, ele tind să o modifice, să o forțeze să se confor-

meze simetriei şi simplităţii schemelor înseşi, fără a acorda suficientă atenţie realităţii vii şi polimorfe a vieţilor omeneşti. Cu cât aplicarea unor asemenea formule diferă mai mult de rezultatele aşteptate, cu atât mai „exasperaţi“ vor fi teoreticienii care vor încerca să forţeze faptele să se supună anumitor tipare preconcepute; cu cât rezistenţa pe care o întâmpină este mai mare, cu atât eforturile de a o răsturna sunt mai violente, cu atât mai puternice sunt reacţiile negative, confuzia, suferinţa nemărturisită; scopurile iniţiale sunt din ce în ce mai ignorate, iar consecinţele experimentelor se depărtează tot mai mult de ce se dorise, planificase sau sperase. Prea adesea se ajunge la o luptă acerbă şi fără rost a autorilor şi a victimelor planurilor lor, situaţie care se supune din ce în ce mai puţin controlului uneia dintre părţi.

De ce ar trebui ca termeni precum „doctrinar“, „ideolog fanatic“, „teoretician abstract“ să stârnească un oprobriu evident, de vreme ce doctrina, ideile, abstracţiile pot fi corecte şi adevărate – de vreme ce există o ştiinţă a societăţii şi noi *putem* realmente prezice rezultatele unor acte radicale cu un grad înalt de precizie? De ce nu este potrivit să le aplicăm societăţii? Nu îi condamnăm pe fizicieni pentru că cred în doctrinele ştiinţei lor; nici pe astronomi pentru devoţiunea lor neclintită faţă de metodele matematice; însă când economiştii, sociologii sau teoreticienii politici deţin suficientă putere pentru a ne modifica vieţile, oamenii devin suspicioşi, indignaţi sau chiar violenţi. Aceasta se datorează, poate, unui conservatorism natural, urii faţă de schimbare, adeziunii inconştiente la propriile teorii despre „simţul comun“ şi încrederii, cu nimic mai puţin prosteşti şi lipsite de tact, în vechea organizare politică, oricât de crudă, nedreaptă sau grotescă ar fi fost ea. Toată această rezistenţă nu poate fi atribuită prostiei, mediocrităţii, intereselor şi prejudecăţilor de grup, egoismului îngust, ignoranţei şi superstiţiei; ea se datorează în parte convingerii că anumite tipuri de comportament au tendinţa de a nu produce rezultate favorabile, amintirii unor revoluţii eşuate, oceanelor de sânge care nu au dus spre un Tărâm al Iubirii, ci la noi vărsări de sânge şi la mai multă mizerie. Motivaţia acestor atitudini este sentimentul justificat că arta de a conduce şi de a schimba societăţile diferă atât de erudiţia savanţilor,

cât şi de cunoaşterea ştiinţifică; că oamenii politici de geniu, spre deoebire de cei care au studiat aceste discipline, nu pot comunica direct ce ştiu, nu pot transmite un set specific de reguli, nu pot enunţa propoziţii astfel formulate, încât să poată fi învăţate cu uşurinţă de alţii (pentru ca nimeni să nu mai aibă nevoie să le enunţe din nou). Ei nu pot oferi o metodă pe care, după ei, să o poată practica orice specialist competent, lipsit de geniul inventatorului sau al descoperitorului originar. Ceea ce numim „înţelepciunea" omului de stat, şi anume abilitatea politică, reprezintă mai degrabă înţelegere decât cunoaştere, constituie un gen de familiarizare cu faptele semnificative, fiind aptă să îi facă pe cei care o posedă să poată explica ce se potriveşte şi ce nu; ce anume poate fi făcut şi ce nu în cutare împrejurări, ce mijloace şi în ce măsură vor funcţiona în cutare situaţii, chiar dacă cei care deţin aceste calităţi nu sunt neapărat capabili să explice cum de ştiu aceste lucruri sau ce anume ştiu. Ce ne face să îi distingem, pe de o parte, pe Henric al IV-lea al Franţei, Richelieu, Washington sau Cavour de, pe de alta, oameni, într-un fel cu nimic mai prejos, precum Ioannes din Leiden, împăratul Iosif al II-lea al Austriei, Robespierre, Hitler sau Stalin? Care este „secretul" succeselor celor dintâi? Cum de au ştiut ei ce să facă şi când să facă? Ce a făcut ca lucrarea lor să reziste, de vreme ce din eforturile unor oameni la fel de hotărâţi, inteligenţi şi neînfricaţi să se aleagă praful şi, cel mai adesea, să nu rămână decât o suferinţă omenească de nedescris?

De îndată ce vrem să aflăm secretul, devine clar că nu există şi nici nu poate exista vreunul, iar noi nu facem decât să ne întrebăm ce cheie au deţinut aceşti oameni pentru a accede la misterele propriilor situaţii, acolo unde nu există nici o cheie. Botanica este o ştiinţă, nu şi grădinăritul; fireşte, acţiunile şi rezultatele lor în situaţii în care nu este vizibilă decât suprafaţa vor putea reuşi fie ca efect al norocului, fie datorită „intuiţiei" autorilor; adică acelui tip de înţelegere a relaţiilor dintre nivelul „superior" şi cel „inferior", un gen de integrare semiinstinctivă a nenumăratelor componente infinitezimale din care este alcătuită viaţa personală şi socială (despre care scria atât de bine Tolstoi în epilogul la *Război şi pace*), în care sunt cuprinse aptitudini dintre cele mai diverse – spirit de ob-

servație, cunoașterea faptelor și, mai presus de toate, experiență –, în legătură cu care vorbim despre simțul pentru oportun, sensibilitate la nevoile și însușirile ființelor omenești, geniu politic și istoric – pe scurt, acel tip de înțelepciune umană, de capacitate de a-și conduce viața sau de a face ca mijloacele să se potrivească scopurilor, care, așa cum a descoperit Faust, nu poate fi confundat cu simpla cunoaștere a faptelor: învățătura și știința. La fel ca în științe și în evoluția cunoașterii, aici intervin încercarea și eroarea. Ceea ce Karl Popper numește metoda ipotetico-deductivă joacă aici un rol central, la fel și inducția ori deducția în sensul lor obișnuit. Mai există și un element de improvizație, un cântat după ureche, o capacitate de a aprecia din ochi situația, de a ști când să te avânți și când să stai pe loc, și aceste aptitudini nu pot fi înlocuite cu nici o formulă, rețetă generală, remediu universal ori capacitate de a identifica situații specifice ca instanțe ale unor legi generale.[1]

[1] Acest tip de cunoaștere, numit și geniu practic, de care au nevoie atât istoricii, cât și oamenii politici dacă doresc să reușească să înțeleagă societățile în care trăiesc sau cele din trecut și, probabil, din viitor, nu coincide cu cunoașterea la care s-a referit Gilbert Ryle în celebra distincție dintre *a ști că* și *a ști cum*. A ști cum să faci ceva – a deține sau a dobândi o aptitudine sau un anumit fler – nu presupune capacitatea cuiva de a descrie de ce acționează în felul în care acționează: cine știe să meargă pe bicicletă nu este neapărat în stare să explice ce face sau de ce comportamentul său duce la rezultatele dorite. Însă un om politic confruntat cu o situație critică, forțat să aleagă între soluții alternative, ori un istoric care respinge o anumită explicație a unor evenimente din trecut ca fantezistă sau superficială, pentru că evenimentele nu se pot petrece în maniera indicată sau pentru că explicația nu dezvăluie relațiile dintre factorii care au fost realmente importanți – o asemenea persoană judecă într-un fel situația, o estimează pentru a putea răspunde obiecțiilor, poate oferi motive pentru a respinge soluțiile alternative, dar nu poate demonstra adevărul spuselor sale, făcând referință, la teorii sau sisteme de cunoaștere, decât într-un grad nesemnificativ – și în orice caz, nu în sensul în care erudiții sau specialiștii ar putea fi pregătiți să o facă. Cu toate acestea, cercetarea prezintă analogii izbitoare cu tipul de înțelegere de care vorbesc aici. Savantul care corectează un text greșit nu mi se pare foarte diferit de cel care analizează sau diagnostichează o situație socială. Fără îndoială, nici aici nu ne putem descurca în absența unei metode sau a unui sistem științific: semnele de pe manuscrise sunt comparate cu alte semne, structurile propozițiilor, cu alte structuri; inducția poate lua locul memoriei, testele ipotetico-deductive pot înlocui ghicitul. Totuși, când Porson a corectat textul lui Aristofan, repurtând un succes atât de spectaculos, simțul pe care l-a

Raționaliștii secolului al XVIII-lea au fost acuzați adeseori, și pe bună dreptate, că ignoră acest adevăr, crezând că fenomenele vieții sociale și individuale ar putea fi deduse din condiții inițiale și legi științifice, la fel ca în cazul corpurilor cerești din sistemul newtonian. Adevărul pe care îl ignorau era existența unei falii mari între generalizare și situația concretă – prima fiind caracterizată de simplitate, cea de-a doua, de complexitate excesivă. Însă și unii dintre cei care i-au criticat au comis greșeli asemănătoare. Fără îndoială, Helvétius, Robespierre, Comte și Lenin au greșit închipuindu-și că știința aplicată ar putea rezolva toate problemele vieții umane. Dar Burke, Maistre, Tolstoi și T.S. Eliot, care au sesizat erorile celor de mai sus, au fost la rândul lor înclinați să sugereze

---

avut pentru stilul lui Aristofan – felul în care și-a dat seama ce ar fi putut scrie Aristofan și ce nu – nu l-ar fi putut avea un „creier artificial", indiferent cât de multe propoziții generale despre comedia greacă antică ar fi fost înmagazinate în acesta și câte manuscrise și papirusuri i-ar fi fost introduse în memorie. Dacă nu ar fi avut o asemenea erudiție, Porson nu ar fi putut da soluțiile pe care le-a dat; dar talentul său de a le găsi a depins de capacitatea de a coordona un număr imens de date abia articulate, de a trece apoi la pasul decisiv, de a se supune experienței cruciale – aceea de a discrimina și elabora un model general care să satisfacă toate sau multe dintre scopurile propuse. Iată de ce îl calificăm pe Porson drept ghicitor inspirat. În principiu, un număr mare dintre caracteristicile stilului lui Aristofan, care au intrat în activitatea sa imaginativă în manieră semiconștientă, ar putea fi expuse, enumerate și clasificate, conexiunile lor putând fi ulterior prelucrate sistematic. În practică, aceasta este imposibil, deoarece faptele sunt mult prea amănunțite, în număr mult prea mare, prea puține persoane sunt competente să efectueze asemenea operații ș.a.m.d. Lucrurile stau în mare parte la fel și în privința soluțiilor la problemele istoriei și acțiunii umane. Într-un sens, nu există un motiv empiric pentru care aceste procese să nu poată fi descrise complet sau reduse la științe; pentru care opera de geniu, inspirație și imaginație – care constă atât în generalizări, pe de o parte, cât și în potrivirea scrupuloasă a fragmentelor într-un model general, pe de altă parte – nu trebuie făcută de mașini. Dar experiența noastră ar trebui să fie complet diferită – structura sa polimorfă, cu „mai multe niveluri", ar trebui schimbată din temelii pentru ca așa ceva să fie posibil. Iar când sunt luate în considerare posibilități atât de radicale ca aceasta – pe care imaginația abia dacă le poate cuprinde –, este pesemne impropriu să le numim empirice. Ele țin de caracteristicile cele mai generale ale experienței umane normale, pe care, pe baza experienței de până acum, nu le putem socoti alterabile; aceste caracteristici sunt uneori considerate mai degrabă categorii decât fapte empirice.

că, deşi cheia oferită de ştiinţă nu este potrivită, există o metodă corectă de a dezvălui misterele – aceasta fiind încrederea în tradiţie, revelaţie şi credinţă, o concepţie „organică“ asupra vieţii, simplitatea desăvârşită sau descoperirea filonului secret al civilizaţiei creştine. Dar dacă ce am susţinut mai sus este corect, toate soluţiile de acest tip sunt în principiu false. Nu există substitut pentru simţul realităţii.[1] Numeroase activităţi pot constitui o propedeutică la acest simţ, aşa cum arheologia şi paleografia sunt o propedeutică a istoriei. Istoricii şi oamenii de acţiune îşi obţin informaţiile de unde pot. Metodele ştiinţifice, statistice şi amănuntele biografice minore – nimic nu este lipsit de importanţă, totul poate contribui la rafinarea simţului apartenenţei a ceva la un context. Fireşte, fără un minimum de informaţie elementară de acest tip, nu vom depăşi ignoranţa. Cu toate acestea, simţul realităţii – sau al istoriei –, care ne face în stare să depistăm relaţiile dintre lucrurile şi persoanele reale, reprezintă o familiarizare cu situaţiile particulare, în vreme ce orice teorie are de-a face cu atribute şi entităţi idealizate: cu generalul.

Mulţi gânditori au sesizat acest lucru, dar numai Hegel a încercat să unească ambele aspecte, tratând universalul drept „concret“, repudiind ştiinţa propriu-zisă, care nu operează decât cu abstracţii, şi susţinând posibilitatea unei ştiinţe superioare în ansamblu acesteia, care, fără să înceteze de a fi generală, l-ar face pe omul de ştiinţă (adică pe metafizician) să-şi croiască cu paşi infailibili drumul spre sâmburele particularului concret – spre situaţia efectivă, pe care el ar înţelege-o în toată complexitatea şi bogăţia ei, într-o manieră la fel de clară şi de exhaustivă, cu acelaşi grad de certitudine demonstrativă cu care pot fi înţelese sistemele riguros deductive. Prin acest paradox monstruos s-a ajuns la o mentalitate în care atributele contradictorii – formalul şi materialul; teoria şi practica; deducţia şi luarea directă la cunoştinţă; ceea ce este acum şi aici, situaţia actuală, ca şi ceea ce este atunci şi acolo, în timp şi spaţiu diferite; gândirea şi observaţia; experienţa reală şi generalizările care pornesc de la aceasta; subiectul şi obiectul; lucrurile şi cuvintele –

[1] T.S. Eliot spunea că oamenii nu pot suporta prea multă realitate; dar marii istorici, romancierii şi artiştii suportă realitatea mai mult decât ceilalţi.

au fost considerate un tot unic şi indivizibil, obiect al unei înțelepciuni transcendentale, *Geist*-ul care accede la conştiința de sine ce ar urma să ia locul încercărilor stângace şi discontinue de a trata fragmentele realității unul câte unul sau, mai rău, ca şi cum fiecare ar conține un întreg. Şi totuşi, în însuşi acest efort de a tăia nodul gordian, recurgând, în cel mai bun caz, la o scamatorie de senzație, Hegel a contribuit cu ceva la denunțarea pozitivismului exagerat din vremea sa, care identifica întreaga cunoaştere cu metodele ştiințelor naturii, culminând într-un sistem de propoziții generale ce ar acoperi întregul univers, dând seamă de tot ce este.

Cele mai multe utopii ale epocii noastre se trag din acest tip de pozitivism. Oare la ce ne referim când calificăm un gânditor drept utopic sau când acuzăm un istoric că relatează nerealist şi excesiv de dogmatic evenimentele? La urma urmei, nici un gânditor utopic modern nu poate fi acuzat de dorința de a sfida legile fizicii. Nu legi precum cele ale gravitației sau electromagnetismului sunt cele pe care le-au ignorat autorii utopici din epoca modernă. Şi atunci, față de cine sau față de ce au păcătuit cei înclinați spre asemenea sisteme? Cu siguranță, nu față de legile sociologiei, întrucât, chiar prin cele mai puțin riguroase şi mai impresioniste procedee „ştiințifice“, nu au fost formulate decât foarte puține dintre acestea. Încrederea exagerată în existența unor asemenea legi este adesea unul dintre indiciile lipsei de realism - aşa cum putem constata ori de câte ori oamenii de acțiune reuşesc să le sfideze şi să distrugă încă un fals model sociologic. Ni s-ar părea mai corect să spunem că a fi utopist înseamnă a admite posibilitatea de a urma direcții care, în realitate, nu pot fi urmate şi a argumenta aceasta pornind de la premise teoretice, în ciuda evidenței „concrete“ a „faptelor“. Aceasta este, cu siguranță, ceea ce au gândit Napoleon sau Bismarck atunci când i-au condamnat pe teoreticienii speculativi.

Care sunt acțiunile ce se opun dorințelor noastre, ce fac ca unele scheme, altminteri dezirabile, să pară impracticabile oamenilor dotați cu simțul realității, acțiuni care totuşi îi fac pe cei care îndeamnă la aplicarea lor să fie susceptibili de acuzația de teoreticieni zănatici ori utopişti orbi? Fără îndoială, argumentând în legătură cu ce poate şi ce nu poate fi făcut, avem tendința de a spune

despre cutare sau cutare plan că „va eşua inevitabil“ – cu alte cuvinte, că se bazează pe supoziţia potrivit căreia voinţele şi organizaţiile oamenilor vor fi suficient de puternice pentru a produce cutare efecte atunci când, de fapt, ele nu o vor face, întrucât forţe mult prea puternice le vor strivi şi învinge. Care sunt aceste forţe? Sunt forţe pe care oameni ca Bismarck, lordul Salisbury sau Abraham Lincoln le-au înţeles, în care noi credem, dar pe care fanaticii obsedaţi de teorii le ignoră.

Cel puţin un răspuns la această întrebare este cu siguranţă fals, şi anume, acela că Bismarck ar fi sesizat legi care au scăpat din vedere fanaticilor şi că relaţia dintre Bismarck şi aceştia din urmă este aceeaşi ca cea dintre Newton sau Darwin şi astrologii sau alchimiştii preştiinţifici. Este greşit să credem aşa ceva. Dacă am cunoaşte legile care guvernează viaţa individuală sau socială, am putea opera în cadrul lor, folosindu-le aşa cum folosim alte legi în cucerirea naturii, inventând metode care ţin cont de asemenea forţe, de relaţiile dintre ele şi de efectele lor costisitoare. Or, ceea ce ne lipseşte este tocmai acest tip de tehnologie socială pe care să se poată conta. Nimeni nu crede cu adevărat că Bismarck a ştiut mai multe legi de dinamică socială sau că le-a cunoscut mai bine decât, să zicem, Comte. Dimpotrivă, motivul pentru care Comte a fost acuzat de utopie este că el (spre deosebire de William James) a crezut în asemenea legi. Când credem că un anumit proces este inevitabil, când îi îndemnăm pe oameni să nu se opună unei puteri superioare în context istoric, pe care ei nu o pot modifica, cel puţin, nu în modul în care ei o doresc, nu credem că ştim fapte şi legi cărora ne supunem, ci dimpotrivă, că nu le cunoaştem. Cu alte cuvinte, suntem conştienţi că, dincolo de faptele pe care le scot în evidenţă potenţialii reformatori, există o masă amorfă de factori cărora le putem sesiza tendinţa generală, fără a le putea însă formula cu precizie relaţiile reciproce; orice încercare de a ne comporta ca şi cum doar factorii de la „nivelul superior“ ar fi importanţi sau semnificativi, ignorând astfel baza, va duce inevitabil la frustrarea reformelor proiectate şi poate chiar la un neaşteptat dezastru. Când ni-i reprezentăm pe utopişti străduindu-se patetic să răstoarne instituţiile sau să schimbe natura indivizilor sau a sta-

telor, patosul provine nu din faptul că există legi cunoscute pe care aceştia le-ar sfida orbeşte, ci din faptul că ei îşi închipuie că ceea ce ştiu despre o mică părticică din scenă acoperă scena în întregime. Căci în loc să conştientizeze şi să accepte caracterul limitat al cunoaşterii noastre ori chiar al faptului că nu putem formula în legi sau generalizări întreaga cunoaştere pe care putem spera să o deținem asupra relațiilor dintre ce este vizibil şi clar şi ce nu, utopiştii pretind că ştiu tot ce trebuie ştiut, că operează cu ochii deschişi într-un mediu transparent, cu fapte şi legi evidente; ei refuză astfel să admită că nu fac decât să bâjbâie într-o penumbră în care unii pot vedea mai departe decât alții, dar în care nimeni nu vede dincolo de un anumit punct, în care cu toții trebuie, precum navigatorii în ceață, să se bazeze pe un simț general al locului în care se află şi al felului în care trebuie să navigheze pe o asemenea vreme şi în asemenea ape, având la dispoziție doar ajutorul pe care li-l pot oferi hărțile pe care le-au întocmit în alte epoci oameni care au apelat la alte convenții, folosind instrumente care nu le pot indica nimic în afară de informații extrem de generale despre situația lor.

Una dintre cele mai grave şi mai periculoase erori ale marilor creatori de sistem din secolul al XIX-lea, hegelieni şi comtişti, dar, în primul rând, a numeroaselor secte marxiste, a fost aceea de a presupune că a califica ceva drept inevitabil înseamnă a indica existența unei legi. În ştiințele naturii, conceptul de inevitabilitate este rareori utilizat, şi a identifica aici ceea ce este inevitabil cu ceea ce se supune unei legi este o atitudine, poate, corectă şi, în orice caz, inofensivă. Dar în sfera relațiilor umane, lucrurile par să stea cu totul invers. Când vorbim despre forțe prea mari ca să le putem rezista, nu vrem să spunem că ne izbim de o „lege de fier". Vrem să spunem doar că există foarte multe lucruri, legate de o situație anume, pe care nu le ştim, ci doar le bănuim vag, şi că s-ar putea ca voințele noastre şi mijloacele de care dispunem să nu fie îndeajuns de eficiente pentru a depăşi aceşti factori necunoscuți, amenințători tocmai pentru că sunt prea greu de analizat. Îi admirăm pe bună dreptate pe acei oameni de stat care, fără să pretindă că depistează legi, sunt capabili să facă mai mult decât alții pentru a-şi pune în aplicare planurile, şi asta datorită unui simț superior al

dimensiunilor acestor factori necunoscuți sau parțial cunoscuți și al efectului lor asupra cutărei situații reale. Acestea sunt persoanele care apreciază efectul probabil al unei acțiuni umane deliberate asupra contextului particular pe care li-l pune în față acea situație; ei evaluează contextul și cât vor fi ei înșiși sau alții în stare să-l modifice prin acte de voință – contextul presupune factori umani și nonumani în interacțiune –, fără ajutorul legilor sau al teoriilor; căci factorii la care ne referim se află sub nivelul viziunii științifice clare, sunt prea numeroși, prea complecși, prea mărunți pentru a putea fi integrați într-o structură deductivă elegantă de legi naturale, susceptibile de tratare matematică; ei sunt „colosali", „inexorabili", „inevitabili" tocmai pentru că înlănțuirea dintre ei *este* opacă. Nu putem spune cu exactitate cât de plastic se va dovedi acest context, pentru că orice efort menit să acționeze asupra sa implică un risc, neputând fi calculat cu precizie – suntem exact în opusul situației în care ne-am afla dacă ar exista legi sociale pe care le-am putea cunoaște și dacă am ști ce înțelegem prin „inevitabil" ori ceea ce i se conformează.

A crede că mediul complex în care trăim este guvernat de legi obiective, ele însele precise, înseamnă a ne contrazice propriile păreri. Pentru marxiști și pentru toți cei care cred că viața individuală sau socială este în întregime determinată de legi care pot fi, în principiu, descoperite, oamenii sunt mai slabi decât credeau în mândria lor preștiințifică; ei pot fi calculați și, în principiu, sunt capabili de omnisciență. Dar așa cum credem cel mai adesea despre noi înșine, mai ales ca istorici sau oameni de acțiune – adică atunci când avem de-a face cu indivizi, fapte sau lucruri particulare –, observăm un spectacol cu totul diferit: acela al oamenilor care se supun câtorva legi naturale: căzând în greșeală, învinși, ajungând unii victimele altora, și aceasta pentru că ei ignoră nu legile, ci mai degrabă rezultatele actelor omenești, astfel încât cei care reușesc cel mai bine sunt cei care posedă (pe lângă noroc, care este, poate, indispensabil) o combinație de putere a voinței și de capacitate pentru aprecierea neștiințifică, negeneralizatoare a situațiilor *ad-hoc*. Imaginea este aceea a omului liber, uneori puternic și în mare măsură ignorant. Este exact contrariul viziunii științifice,

conform căreia oamenii sunt slabi, determinați cauzal și potențialmente omniscienți.

Datorită eșecului răsunător al acestei din urmă viziuni de a se potrivi cu concepția noastră despre viață, oamenii de știință care încearcă să generalizeze în istorie sau politică sunt priviți cu suspiciune. Teoriile lor sunt condamnate ca nerealiste, doctrinare și utopice. Sensul acestor acuzații este că toate reformele pe care le sugerează considerațiile utopice, de dreapta sau de stânga, nu vor fi în stare să țină cont de unica metodă prin intermediul căreia ceva – bun sau rău – poate fi pus în practică, unica metodă de descoperire fiind dată de răspunsul la întrebarea: Ce fac și ce suportă oamenii, de ce și cum? Concepția conform căreia răspunsul la aceste întrebări poate fi oferit prin legi generale, pe baza cărora trecutul și viitorul indivizilor și societăților poate fi prezis corect, a dus la imagini eronate atât în teorie, cât și în practică; la povești, teorii fanteziste și pseudoștiințifice asupra comportamentului uman, abstracte și formale în dauna faptelor. Tot această concepție a dus la revoluții, războaie și campanii ideologice, purtate în virtutea certitudinii dogmatice privind efectul lor – enorme aberații care au costat viața, libertatea și fericirea unui număr mare de ființe omenești nevinovate.

DISCERNĂMÂNTUL POLITIC

Ce înseamnă oare să ai discernământ în politică? Ce înseamnă să fii înţelept sau înzestrat pentru rezolvarea problemelor politice? Ce înseamnă să ai geniu politic sau măcar competenţă politică, să ştii cum să rezolvi lucrurile în acest domeniu? O cale de a căuta răspunsul ar fi, poate, să analizăm ce vrem să spunem când îi condamnăm sau îi compătimim pe oamenii de stat pentru lipsa acestor calităţi. Uneori ne plângem că ei sunt orbiţi de prejudecăţi sau pasiuni; orbiţi faţă de ce? Spunem despre ei că nu înţeleg vremurile în care trăiesc ori că se opun aşa-numitei „logici a faptelor"; că „încearcă să dea ceasul înapoi" sau că „istoria este împotriva lor"; îi mai acuzăm de ignoranţă sau de incapacitatea de a înţelege, de a fi idealişti lipsiţi de spirit practic, vizionari, utopişti, fascinaţi de un trecut fabulos sau de un viitor irealizabil. Toate aceste expresii şi metafore par să presupună existenţa unor lucruri cognoscibile (adică despre care criticul are habar) pe care conducătorii politici nu ar fi reuşit, din păcate, să le înţeleagă, fie că este vorba despre cunoaşterea mişcării inexorabile a vreunui ceas cosmic pe care nici un om nu îl poate regla, fie despre o anumită structură fixă a lucrurilor în timp şi spaţiu, fie despre un mediu mai misterios – tărâmul „Spiritului" sau al „realităţii ultime" – care trebuie înainte aprofundat pentru a evita eşecul.

În ce constă însă această cunoaştere? Este oare cunoaşterea unei ştiinţe? Există cu adevărat legi care aşteaptă să fie descoperite, reguli care trebuie învăţate? Este posibil ca oamenii de stat să studieze ceva ce ar putea fi numit „ştiinţă politică" – ştiinţa relaţiilor dintre fiinţele omeneşti şi dintre ele şi mediul înconjurător – care ar consta, ca orice altă ştiinţă, în sisteme de ipoteze verificate,

organizate prin legi, care să ducă, prin intermediul experimentelor şi observaţiilor ulterioare, la descoperirea altor fapte şi la verificarea de noi ipoteze?

În mod sigur, aceasta a fost opinia pe care, explicit sau nu, au formulat-o Hobbes, Spinoza şi discipolii acestora, fiecare în felul său. Această viziune a devenit din ce în ce mai influentă în secolul al XVIII-lea şi în al XIX-lea, când ştiinţele naturii au dobândit un prestigiu enorm, când s-a încercat să se susţină că tot ce nu poate fi redus la o ştiinţă a naturii nu poate fi considerat, de fapt, cunoaştere. Cei mai ambiţioşi şi mai fanatici adepţi ai determinismului ştiinţific – Holbach, Helvétius, La Mettrie – au crezut că, dacă am dispune de o cunoaştere suficientă a naturii universal umane şi a legilor comportamentului social, precum şi de cunoaşterea stării unor fiinţe omeneşti într-un anumit moment, am putea calcula ştiinţific felul în care aceste fiinţe umane sau, în orice caz, grupuri mari de oameni – societăţi sau clase întregi - se vor comporta în alte împrejurări. Se susţinea, şi părea destul de rezonabil în acea vreme, că aşa cum cunoaşterea mecanicii este indispensabilă inginerilor, arhitecţilor şi inventatorilor, tot aşa cunoaşterea mecanicii sociale este necesară oricui – oamenilor de stat, de exemplu – ar dori să determine grupuri mari de oameni să acţioneze într-un anumit fel. Căci în absenţa acestor cunoştinţe, ei nu s-ar fi putut baza decât pe impresii întâmplătoare, pe amintiri incomplete şi neverificate, pe aprecieri făcute pe dibuite, pe metode elaborate aiurea sau pe ipoteze neştiinţifice. A recurge la aceste procedee este, fără îndoială, necesar în cazul în care nu avem la îndemână metode ştiinţifice adecvate; dar trebuie să înţelegem că asemenea atitudini nu sunt de un mai mare folos decât conjecturile haotice despre natură făcute de popoarele primitive sau de europeni în Evul Mediu – unelte grotesc de inadecvate, care au fost înlocuite cu progresele timpurii făcute de ştiinţa autentică. Şi în instituţiile de învăţământ superior există – chiar în vremea noastră – oameni care gândesc în acest fel.

Gânditorii mai puţin ambiţioşi, influenţaţi de întemeietorii ştiinţelor vieţii de la începutul secolului al XVIII-lea, au conceput ştiinţa societăţii pe bazele unei aşa-zise anatomii sociale. Pentru a

fi un doctor bun este necesar, dar nu şi suficient, să cunoşti anatomie. Dar mai trebuie să ştii cum să o aplici unor cazuri specifice – anumitor pacienţi care suferă de anumite forme ale anumitor boli. Şi aceasta nu se poate învăţa exclusiv din cărţi sau de la profesori, ci presupune o experienţă personală deosebită şi talent înnăscut. Cu toate acestea, nici experienţa şi nici înzestrarea nativă nu pot fi substitute complete pentru cunoaşterea unei ştiinţe avansate – cum ar fi patologia sau anatomia. Cunoaşterea teoriei nu este suficientă pentru a ne face apţi să vindecăm bolnavul, însă ignorarea ei este fatală. Prin analogie cu medicina, erori precum lipsa de discernământ ori de realism politic, spiritul utopic, încercările de a frâna progresul ş.a.m.d. au fost – s-a părut, pe bună dreptate – atribuite ignoranţei sau sfidării legilor dezvoltării sociale – legi ale biologiei sociale (care concepe societatea ca organism şi nu ca mecanism) sau ale ştiinţei politice aferente.

Filosofii din secolul al XVIII-lea, fascinaţi de ştiinţă, credeau cu tărie în asemenea legi; ei au încercat să explice întregul comportament uman în termenii efectelor identificabile ale educaţiei, ai mediului natural şi ai rezultatelor calculabile ale jocului dorinţelor şi pasiunilor. Şi totuşi, acest tip de abordare a izbutit să explice doar o parte foarte mică a comportamentului efectiv al oamenilor tocmai când nevoia unei asemenea explicaţii părea mai presantă ca oricând – în timpul terorii iacobine şi după aceea. Cei care credeau în posibilitatea explicării istoriei pe bază de legi au înregistrat un eşec considerabil în predicţia sau analiza unor fenomene precum creşterea şi violenţa naţionalismului, unicitatea fiecărei culturi şi a conflictelor dintre ele ori evenimentele care au dus la războaie şi la revoluţii; ei au dovedit de o înţelegere extrem de redusă pentru ceea ce putem desemna, în mare, ca viaţă spirituală sau emoţională (a indivizilor sau a unor popoare întregi) şi pentru jocul imprevizibil al factorilor iraţionali. Prin urmare, era inevitabil să apară noi ipoteze, fiecare pretinzând că le răstoarnă pe celelalte, revendicându-şi statutul de sentinţă definitivă în această privinţă.

Predicatorii mesianici – profeţi precum Saint-Simon, Fourier, Comte, gânditori dogmatici ca Hegel, Marx, Spengler, teologii preocupaţi de istorie de la Bossuet până la Toynbee, propagatorii operei

lui Darwin, adepții unei anumite școli de sociologie sau psihologie dominante – toți aceștia au încercat să rezolve problema pusă de eșecul filosofilor din secolul al XVIII-lea de a construi o știință autentică și corectă a istoriei. Fiecare dintre acești noi apostoli ai secolului al XIX-lea a revendicat pentru sine, într-o măsură mai mică sau mai mare, exclusivitatea adevărului. Cu toții credeau că există un model amplu universal și o metodă unică de a-l înțelege; cunoașterea acestui model i-ar fi scutit pe mulți conducători politici de la comiterea unor greșeli, salvând umanitatea de o tragedie cumplită.

Încă nu s-a negat suficient de apăsat faptul că politicieni precum Colbert, Richelieu, Washington, Pitt sau Bismarck par să se fi descurcat destul de bine fără această cunoaștere, așa cum este evident că s-au putut construi poduri înainte de descoperirea principiilor mecanicii și că unele boli au putut fi vindecate de oameni care, aparent, nu cunoșteau anatomie. S-a admis că inspirația unor indivizi de geniu și aptitudinile lor înnăscute ar putea fi – și au fost – responsabile pentru aceasta. Dar s-a adăugat, mai ales spre sfârșitul secolului al XIX-lea, că nu este nevoie să ne concentrăm asupra unei surse de lumină atât de precare. Principiile în virtutea cărora au acționat acei mari oameni de stat, chiar dacă au fost conștienți de ele, ar fi putut fi deduse și reduse la o știință exactă – susțineau unii sociologi optimiști – într-un mod analog celui în care principiile biologiei sau mecanicii fuseseră stabilite odinioară.

Conform acestei concepții, discernământul politic nu mai trebuie să fie o chestiune de instinct, fler, revelație bruscă și sclipire de geniu inanalizabil. Dimpotrivă, el trebuie pus, o dată pentru totdeauna, pe bazele solide ale unei cunoașteri neîndoielnice. S-au înregistrat divergențe de opinii când s-a ridicat întrebarea dacă această nouă cunoaștere este empirică sau *a priori*, dacă autoritatea ei provine din metodele vreunei științe a naturii sau din metafizică. Oricare ar fi fost răspunsul, se ajungea la ceea ce Herbert Spencer a numit științele staticii sociale și ale dinamicii sociale. Cei care au aplicat-o se numesc ingineri sociali; misterioasa artă a guvernării urma să înceteze să fie o enigmă: ea putea să fie transmisă, învățată, aplicată, devenind o chestiune de competență profesională și de specializare.

Această teză ar fi mai plauzibilă dacă legile nou descoperite nu s-ar dovedi identice cu vechile truisme – precum acela că majoritatea revoluțiilor sunt urmate de perioade de reacțiune (ceea ce revine, în fond, la virtuala tautologie după care cele mai multe mișcări se opresc la un moment dat, fiind urmate de alte mișcări, adeseori în direcție opusă). De asemenea, ar trebui ca legile să nu fie constant abrogate și anulate violent de evenimente, distrugând astfel sistemele teoretice. Pesemne că nimeni nu a contribuit mai mult la subminarea încrederii într-o știință autentică a relațiilor umane decât marii tirani ai zilelor noastre – Lenin, Stalin și Hitler. Dacă încrederea în legile istoriei și în „socialismul științific" i-a ajutat într-adevăr pe Lenin sau pe Stalin, ea i-a ajutat nu atât ca formă de cunoaștere, cât în felul în care o credință fanatică într-o dogmă de un fel sau altul îi poate ajuta pe oamenii hotărâți, justificând acte nemiloase și înlăturând îndoieli și scrupule.

Stalin și Hitler au ruinat aproape complet edificiul, odinioară splendid, al legilor inexorabile ale istoriei. La urma urmei, Hitler și-a îndeplinit aproape complet planul de răsturnate a consecințelor Revoluției Franceze. Revoluția din Rusia a deturnat violent întreaga societate occidentală de la un curs al lucrurilor care, până atunci, păruse destul de regulat, transformându-l într-o mișcare neregulată, urmată de o prăbușire dramatică – neprevăzută de marxiști sau de ceilalți profeți „științifici". Este destul de ușor să aranjezi retrospectiv istoria astfel încât ea să pară simetrică – celebra epigramă plină de cinism a lui Voltaire, după care istoria constă în nenumărate renghiuri jucate pe seama morților[1], nu este atât de superficială pe cât pare. O știință autentică trebuie să fie capabilă nu numai să rearanjeze trecutul, dar și să prezică viitorul. A clasifica faptele, a le ordona în structuri clare nu înseamnă știință în adevăratul sens al cuvântului.

Se spune că marele cutremur care a distrus Lisabona pe la mijlocul secolului al XVIII-lea a zdruncinat încrederea lui Voltaire în caracterul inevitabil al progresului uman. La fel, marile mișcări politice cu efecte distructive din vremea noastră au inoculat o imensă

---

[1] „Un historien est un babillard qui fait des tracasseries aux morts": *The Complete Works of Voltaire*, vol. 82, Geneva și Toronto, 1968, p. 452.

îndoială cu privire la plauzibilitatea vreunei științe a comportamentului uman care să îi călăuzească pe oamenii de acțiune – fie ei industriași, înalți funcționari însărcinați cu bunăstarea socială sau oameni de stat. Problema a trebuit reexaminată: supoziția că o știință exactă a comportamentului social este doar o chestiune de timp și de inspirație a încetat să pară de la sine înțeleasă. Care ar fi metoda pe care o asemenea știință ar trebui să o urmeze? În mod sigur, nu una deductivă: nu existau axiome acceptate din care întregul comportament uman să poată fi dedus prin intermediul unor reguli logice acceptate. Nici cel mai dogmatic teolog nu ar ridica o astfel de pretenție. Să fie vorba atunci despre metode inductive? Legi bazate pe cercetarea unei colecții vaste de date empirice? Sau pe metodele ipotetico-deductive, atât de greu aplicabile complexității problemelor umane?

În teorie, fără îndoială, astfel de legi ar putea fi descoperite, însă în practică, această posibilitate s-a dovedit mult mai puțin promițătoare. Dacă sunt un conducător politic constrâns să aleg, într-o situație critică, între două alternative de acțiune, oare – presupunând că aş fi dispus să aştept răspunsul – îmi va servi la ceva să consult o echipă de specialişti în științe politice, care să îmi prezinte toate cazurile istorice similare situației mele, astfel încât eu sau ei să extragă trăsăturile comune acestor cazuri, stabilind în acest mod legile adecvate ale comportamentului uman? Instanțele pe care ar trebui să se sprijine o astfel de inducție – sau ipotezele menite să sistematizeze cunoaşterea istorică – nu ar fi numeroase, dată fiind diversitatea experienței umane; iar dacă am pierde din vedere ce este unic fiecărui caz şi am reține numai ce le este comun, am rămâne doar cu un strat de cunoştințe generale foarte superficial, mult prea inadecvat contextelor specifice pentru a ne fi de folos într-o dilemă practică.

Ceea ce interesează este, evident, înțelegerea unei situații particulare, cu totalitatea trăsăturilor care o fac să fie unică: oamenii, evenimentele şi pericolele, speranțele şi temerile aferente unui anumit loc şi unui anumit moment, precum Parisul în 1791, Petrogradul în 1917, Budapesta în 1956, Praga în 1968 sau Moscova în 1991. Nu este necesar să ținem cont în mod sistematic de tot ce au în comun aceste evenimente cu alte evenimente şi alte situ-

ații cu care par să semene în anumite privințe, dar cărora le poate lipsi exact acel ceva care le face să fie diferite de ceea ce s-a întâmplat în alte momente și în alte locuri. Dacă sunt la volan și conduc mașina cu viteză disperată, ajung la un pod care pare șubred și trebuie să decid repede dacă mă ține sau nu, câteva noțiuni de mecanică mi-ar fi, desigur, de folos. Dar și așa, este greu de presupus că aș avea timpul necesar pentru a chibzui și calcula. Pentru a-mi putea fi de folos în timpul unei crize, o astfel de cunoaștere trebuie să fi declanșat o abilitate cvasiinstinctivă – cum ar fi capacitatea de a citi fără a fi în același timp conștient de regulile limbii.

În inginerie, ce-i drept, unele legi pot fi formulate, chiar dacă nu este nevoie să fim constant conștienți de ele. În acțiunea politică însă, legile sunt, de fapt, puține la număr: aptitudinile sunt totul. Reușita politicienilor sau a conducătorilor de autovehicule este dată de faptul că ei nu gândesc în termeni generali – cu alte cuvinte, ei nu încep prin a se întreba în ce privințe o situație este asemănătoare sau diferită de alte situații în cursul istoriei omenirii (demers pe care sociologii istoriei sau teologii în haine de istorici, ca Vico sau Toynbee, se mândresc a-l fi întreprins). Meritul lor este acela de a înțelege combinația unică de caracteristici ce constituie o anumită situație particulară – aceasta și nu alta. Ceea ce sunt ei în stare să facă este să înțeleagă caracterul unei anumite mișcări politice, al unui anumit individ, al unei stări de fapt unice, al unei atmosfere unice, al unei anumite combinații de factori economici, politici și personali; și ne-ar fi dificil să ne închipuim că această aptitudine poate fi literalmente învățată.

Vorbim despre o sensibilitate ieșită din comun pentru anumite tipuri de fapte și recurgem mai degrabă la metafore. Spunem despre unii oameni că au „antene“ care le comunică trăsăturile și structura unei anumite situații politice sau sociale. Vorbim despre ce înseamnă a avea un bun ochi politic, nas politic sau o bună ureche politică, despre simțul politic stimulat de dragoste, ambiție sau ură, simț pe care criza și pericolul îl acutizează (sau dimpotrivă, îl tocesc). Experiența este crucială, jucând rolul unui har special, poate nu întru totul deosebit de acela al artiștilor plastici sau al scriitorilor. Nu avem în vedere nimic ocult sau metafizic; nu ne

referim la un ochi magic care ar fi în stare să întrevadă un lucru inaccesibil minților obişnuite. Avem în vedere un lucru cât se poate de obişnuit, a cărui funcționare este empirică şi cvasiestetică.

Harul acesta presupune, înainte de toate, capacitatea de a integra un vast amalgam de date aflate în continuă schimbare, multicolore, evanescente; date care se întrepătrund şi care sunt prea multe, prea mobile şi prea interdependente pentru a putea fi preluate, fixate şi clasificate într-o schemă comună, aşa cum am proceda, de exemplu, cu mai multe exemplare de fluturi. A integra, în acest sens, înseamnă a sesiza datele (identificate de cunoaşterea ştiințifică şi de percepția directă) ca elemente ale unei structuri unice, cu implicațiile lor; înseamnă a le sesiza ca simptome ale posibilităților trecute şi viitoare. Raportarea la datele de acest tip va fi pragmatică, adică se va ține cont de felul în care o persoană sau alta le poate influența sau poate fi influențată de ele. Pentru a sesiza o situație de acest tip, este necesară posesia unui tip de *văz*, intrarea într-un tip de contact direct, aproape senzorial, cu datele relevante – şi nu doar recunoaşterea caracteristicilor generale, clasificarea sau emiterea de raționamente cu privire la ele, analizarea lor sau extragerea de concluzii şi formularea de teorii aferente.

A fi capabil de toate acestea este, cred, o calitate înrudită cu harul unor romancieri; harul care face scriitori precum Tolstoi sau Proust să transmită impresia unui contact nemijlocit cu fluxul vieții. Nu avem aici doar impresia unei curgeri haotice a experienței, ci o diferențiere foarte subtilă între ce contează şi ce nu, fie din punctul de vedere al romancierului, fie din cel al personajului pe care îl zugrăveşte. Este vorba, mai ales, de a şti cu precizie ce se potriveşte cu ce, cauzele şi consecințele unor acțiuni; cum anume variază lucrurile din perspectiva unor observatori diferiți, care poate fi rezultatul unei asemenea experiențe asupra lor; care va fi deznodământul probabil al unei situații concrete, dată fiind interacțiunea dintre ființele omeneşti şi forțele impersonale – geografice, biologice, psihologice sau de alt tip. Este un simț apt să discearnă mai degrabă ceea ce ține de calitate decât de cantitate; o formă de luare directă la cunoştiință, diferită de aptitudinea de a descrie, calcula sau de a trage concluzii. Este ceea ce îndeobşte se numeşte înțelepciune înnăscută, înțelegere

imaginativă, perspicacitate, receptivitate sau intuiție (termen înșelător, întrucât sugerează, în mod periculos, o facultate aproape magică) – spre deosebire de virtuțile, evident diferite, precum cunoașterea teoretică sau învățătura, erudiția, capacitatea de a judeca și generaliza, geniul intelectual –, oricât de importante ar fi ele.

Calitatea pe care încerc să o descriu este înțelegerea cu totul aparte a vieții publice (sau, la fel de bine, a celei private) pe care o dețin politicienii de succes, atât cei virtuoși, cât și cei vicioși. Este o calitate pe care au avut-o Bismarck (în secolul al XIX-lea, un exemplu evident de politician înzestrat cu un înalt discernământ politic), Talleyrand, Franklin Roosevelt sau, de ce nu, oameni precum Cavour, Disraeli, Gladstone sau Atatürk, în aceeași măsură cu marii autori de romane psihologice; această calitate le lipsește complet oamenilor dotați cu geniu exclusiv teoretic, precum Newton, Einstein, Russell sau chiar Freud. I-a lipsit și lui Lenin, în pofida imensei încărcături teoretice pe care a invocat-o în favoarea sa.

Cum să numim acest tip de capacitate? Înțelepciune practică, rațiune practică, poate un anumit simț care discerne ce va „merge" de ce nu va merge. Înainte de toate, este o aptitudine sintetică mai degrabă decât analitică, o aptitudine pentru cunoaștere, în sensul în care dresorii își cunosc animalele, părinții își cunosc copii sau dirijorii, orchestrele. Este o cunoaștere total diferită de cunoașterea chimiștilor care știu ce se află în eprubete sau a matematicienilor care stăpânesc regulile ce guvernează anumite simboluri. Cei cărora le lipsește această aptitudine, indiferent de celelalte calități pe care le posedă, indiferent cât ar fi de inteligenți, cultivați, plini de imaginație, buni, nobili, atrăgători sau înzestrați în orice alt fel, sunt, pe bună dreptate, socotiți ca lipsiți de talent politic – în sensul în care a fost Iosif al II-lea (care s-a dovedit, cu siguranță, un om mai moral decât, de exemplu, contemporanii săi, Frederic cel Mare sau împărăteasa Ecaterina a II-a a Rusiei, care au reușit totuși să își atingă scopurile într-o măsură mult mai mare și pe care omenirea i-a privit cu ochi mult mai buni). De asemenea, și puritanii britanici ori Iacob al II-lea, Robespierre (sau, în această privință, Hitler și chiar, în fond, Lenin) s-au dovedit lipsiți de tact politic, cel puțin în ce privește realizarea scopurilor pozitive pentru care au militat.

Ce au ştiut oare împăratul August sau Bismarck şi ce au ignorat împăraţii Claudiu sau Iosif al II-lea? Împăratul Iosif a fost, probabil, mai rafinat şi mult mai cultivat decât Bismarck, iar Claudiu a ştiut, pesemne, mult mai mult decât August. Dar Bismarck (sau August) au avut forţa de a integra sau de a sintetiza fragmentele nesfârşit de diverse, de eterogene şi de schimbătoare, care constituie viaţa la orice nivel, tot aşa cum orice fiinţă omenească trebuie, într-o oarecare măsură, să le integreze (dacă este nevoită să supravieţuiască), fără a se opri pentru a analiza modul în care face ce face sau pentru a afla dacă există o justificare teoretică a activităţii sale. Oricine trebuie să procedeze astfel, dar Bismarck a făcut-o într-un domeniu mult mai extins, în faţa unui orizont mai larg de posibilităţi de acţiune, cu mult mai multă forţă – într-un grad care poate fi, pe bună dreptate, numit geniu. Mai mult, fragmentele disparate care trebuie integrate – adică văzute ca potrivindu-se cu anumite fragmente şi nu cu altele în felul în care, de fapt, se potrivesc sau nu în realitate –, aceste ingrediente de bază ale vieţii, ne sunt într-un sens prea familiare şi prea apropiate, formând ţesătura nivelurilor semiconştiente şi inconştiente ale vieţii noastre, motiv pentru care ele sunt greu de clasificat corespunzător.

Fără îndoială, trebuie să izolăm şi să supunem observaţiei detaliate orice entitate susceptibilă unui astfel de tratament. Nu trebuie să devenim obscurantişti. Nu intenţionez să spun sau să sugerez, aşa cum au făcut-o unii gânditori romantici, că în însuşi actul investigaţiei, analizei şi elucidării faptelor se pierde ceva esenţial, că obscuritatea ar fi în sine benefică sau că lucrurile cele mai importante ar fi prea adânci pentru a putea fi exprimate în cuvinte şi că enunţarea lor ar fi o blasfemie.[1] Consider că o asemenea doctrină este falsă şi, în general, contraproductivă. Cu siguranţă, trebuie să aducem la o formă inteligibilă, articulată, să integrăm

---

[1] În acest spirit, Keats scria: „*Do not all charms fly/ At the mere touch of cold philosophy? [...] Philosophy will clip an Angel's wings,/ Conquer all mysteries by rule and line.*" („Nu se risipeşte toată vraja / La simpla atingere a filosofiei reci? [...] Filosofia va ţintui aripile de Înger,/ Va descifra toate misterele, normând şi limitând.") – *Lamia*, 1820, partea a II-a, r. 229.

într-o știință autentică cât mai mult cu putință. „Comitem crime disecând“[1], scria Wordsworth; uneori așa este, dar alteori disecția dezvăluie adevărul. Există vaste zone de realitate pe care doar metodele și ipotezele științifice, adevărurile stabilite le pot evidenția, explica și chiar controla. Trebuie salutate toate rezultatele care pot fi obținute pe cale științifică. În studiile istorice și clasice, în arheologie, lingvistică, demografie, în studiul comportamentului colectiv, în multe alte domenii ale vieții și acțiunii omului, metodele științifice pot furniza informații indispensabile.

Nu sunt de acord cu cei care susțin că știința naturii și tehnologia bazată pe ea distorsionează într-un fel perspectiva, împiedicând contactul direct cu realitatea – „ființa“ – pe care grecii presocratici sau europenii medievali o percepeau nemijlocit. Aceasta mi se pare o fantasmă nostalgică aberantă. Ceea ce susțin este că, în practică, nu totul poate fi înțeles prin intermediul științei. Căci, așa cum ne-a învățat Tolstoi cu mult timp în urmă, particulele sunt mult prea mărunte, prea eterogene, se succedă în combinații mult prea complexe, constituie într-o mult prea mare măsură o parte esențială a ceea ce suntem și facem, pentru a putea fi supuse unei necesare abstractizări, unei minime generalizări și formalizări – idealizări –, așa cum trebuie să pretindă orice știință. La urma urmei, Frederic al Prusiei și Ecaterina cea Mare au întemeiat academii de știință (care continuă să fie celebre și importante) cu ajutorul savanților francezi și elvețieni, însă nu au învățat de la aceștia metoda guvernării. Și chiar dacă părintele sociologiei, eminentul Auguste Comte, cunoștea cu siguranță mult mai multe fapte și legi decât orice politician, teoriile sale nu mai reprezintă astăzi decât o jalnică, uriașă și caraghioasă fosilă în evoluția cunoașterii, un fel de piesă de muzeu, pe când darurile politice ale lui Bismarck – dacă pot să revin la exemplul acestui șef de stat admirabil, pe care îl consider cel mai influent dintre toți politicienii secolului al XIX-lea – ne sunt, sper, încă familiare. Nu există o știință naturală a politicii, la fel cum nu există o știință naturală a eticii. Știința naturii nu poate răspunde la toate întrebările.

---

[1] În „The Tables Turned“, 1798.

Ceea ce îmi propun să neg sau, cel puțin, să pun sub semnul întrebării este *dictum*-ul lui Freud, după care dacă ceva nu poate fi explicat de știință, atunci nimic nu îl poate explica. Bismarck a înțeles ceea ce Darwin sau James Clerk Maxwell nu aveau nevoie să înțeleagă, ceva referitor la mediul public în care acționa, și felul în care el a înțeles aceste lucruri este analog celui în care sculptorul înțelege piatra sau lutul. A înțeles, în acest caz, reacțiile potențiale ale societăților germane, franceze, italiene sau rusești și a făcut-o, din câte știm, fără vreo inferență conștientă sau cercetare laborioasă a legilor istorice ori de alt fel, fără a recurge la vreo cheie anume sau plan politic utopic – fie cel recomandat de Maistre, Hegel, Nietzsche, Bergson, de vreunul dintre urmașii lor iraționaliști moderni ori de adversarii acestora, și anume de adepții științei. Bismarck a reușit datorită harului aparte pe care l-a deținut: și-a folosit experiența și spiritul de observație pentru a intui corect cursul pe care aveau să îl ia lucrurile.

Oamenii de știință, cel puțin în această calitate, nu au nevoie de acest talent. Pregătirea lor îi face deosebit de nepotriviți în această privință. Cei care au avut parte de o pregătire predominant științifică par adesea înclinați să îmbrățișeze vederi politice utopice, tocmai datorită convingerii că metodele sau modelele care dau roade în domeniile lor de cercetare sunt aplicabile întregii sfere a acțiunii umane, iar dacă o anumită metodă sau un anumit model eșuează, atunci altă metodă sau alt model, mai mult sau mai puțin similare, vor da roade. Dacă acești oameni de știință sunt uneori naivi în politică, lucrul se poate datora faptului că ei au fost influențați – inconștient și totuși înșelător – să identifice ceea ce dă roade în disciplinele formale și deductive, sau în laboratoare, cu ceea ce dă roade în organizarea vieții omului.

Repet: a nega faptul că laboratoarele sau modelele științifice ne oferă uneori foarte multe date utile despre organizarea sau acțiunea politică este pur obscurantism; însă a susține că ele ne învață mai mult decât oricare alt tip de experiență este o formă la fel de oarbă de fanatism dogmatic, fapt care a condus, în unele împrejurări, la prigonirea unor oameni nevinovați de către monomanii pseudoștiințifici aflați în căutarea fericirii eterne. Când îi socotim pe revolu-

ționarii francezi din 1789 sau pe cei ruși din 1917 prea dogmatici și prea dependenți de teorii -- fie ale lui Rousseau în secolul al XVIII-lea, fie ale lui Marx în secolul al XIX-lea –, nu avem în vedere faptul că aceste teorii, fiind deficitare, ar putea fi înlocuite, în principiu, cu altele mai bune care, în cele din urmă, i-ar face pe oameni fericiți, liberi și înțelepți, astfel încât să nu mai depindă atât de tare de improvizațiile liderilor înzestrați, atât de puțini la număr și atât de predispuși la megalomanie și la greșeli.

Ceea ce avem în vedere este tocmai opusul: și anume faptul că, în acest sens, teoriile nu sunt în sine potrivite în asemenea situații. Este ca și cum ar trebui să căutăm o teorie a degustării ceaiului sau o știință a arhitecturii. Factorii care trebuie evaluați sunt prea mulți la număr, și totul depinde de talentul apt să îi integreze în sensul pe care l-am descris. Aceasta este valabil indiferent de scopul sau crezul nostru politic, fie că suntem utilitariști, liberali, comuniști, adepți ai unei teocrații mistice sau că ne-am rătăcit într-o întunecată pădure heideggeriană. Fără îndoială, științele și teoriile ajută uneori, dar nu pot constitui, nici măcar parțial, un substitut pentru darul de a percepe lucrurile, pentru capacitatea de a cuprinde întreaga configurație a unei situații, a felului în care lucrurile sunt legate între ele. Cu cât acest dar este mai subtil, cu atât cel înzestrat este mai puțin perspicace, cu atât puterea lui de abstractizare și de analiză pare mai neobișnuită și mai străină, dacă nu chiar ostilă.

Un observator format în spirit științific poate, firește, să analizeze un caz particular de injustiție socială sau să sugereze un anumit remediu, însă ca om de știință, poate face prea puțin pentru a prevedea efectele generale pe care aplicarea unui remediu dat sau eliminarea unei cauze date, a mizeriei și nedreptății, le va avea asupra altor părți – de regulă, mai îndepărtate – ale sistemului social luat în ansamblu. Începem prin a ne propune să modificăm ce putem vedea, dar acțiunile pe care le întreprindem au uneori consecințe care afectează societatea în adâncul ei; sunt răscolite straturi care nu fac obiectul atenției noastre conștiente, apar tot felul de consecințe neașteptate. Cunoașterea semiinstinctivă a adâncimii, a conexiunilor complexe și obscure dintre suprafață și alte straturi, mai îndepărtate, ale vieții personale și sociale, este o com-

ponentă indispensabilă unui discernământ politic corect. Burke a fost, poate, cel dintâi care a subliniat aceste aspecte, chiar dacă a făcut-o pentru a-şi justifica propriile concluzii tradiţionaliste.

Ne temem, pe bună dreptate, de acei reformişti înflăcăraţi, prea obsedaţi de concepţia lor pentru a fi atenţi la mediul în care operează, pierzând din vedere ceea ce nu pot măsura ori cântări – Ioannes din Leiden, puritanii, Robespierre, Lenin, Hitler ori Stalin. Căci există un sens literal în care ei nu ştiu ce fac – şi nici nu se sinchisesc de aceasta. Îi considerăm credibili pe alţi empirişti la fel de înflăcăraţi, precum Henric al IV-lea al Franţei, Petru cel Mare, Frederic al Prusiei, Napoleon, Cavour, Lincoln, Lloyd George, Masaryk, Franklin Roosevelt (dacă îmbrăţişăm cumva cauza lor), pentru că vedem că ei îşi înţeleg subiectul. Oare nu acesta este geniul politic? Sau „geniu“ în alte domenii ale activităţii umane? Nu mă refer aici la un contrast între conservatorism şi radicalism sau între prudenţă şi curaj, ci între diferite tipuri de înzestrare. Aşa cum există mai multe tipuri de înzestrare, există mai multe tipuri de nesăbuinţă. Două dintre acestea din urmă se contrazic direct, în mod curios şi paradoxal.

Paradoxul este următorul: în domeniul abordat de ştiinţele naturii, sunt admise anumite legi şi principii întru cât ele au fost stabilite prin metode adecvate, recunoscute de specialişti. Cei care neagă sau sfidează aceste legi sau metode – de exemplu, cei care cred că pământul este plat sau ignoră gravitaţia – sunt, pe bună dreptate, consideraţi zănatici sau nebuni. Dar în viaţa de toate zilele şi, poate, în unele discipline umaniste – istoria, filosofia sau dreptul (care diferă de ştiinţă fie şi numai întru cât nu reuşesc şi nici nu îşi propun să stabilească generalizări din ce în ce mai extinse asupra lumii) –, cei care învestesc prea multă încredere în legi şi în metode preluate din alte domenii, în primul rând, din ştiinţele naturii, aplicându-le cu o convingere întru câtva mecanică, sunt utopici. Arta vieţii – şi nu în ultimul rând, cea a politicii – şi unele studii umaniste tind să-şi dobândească propriile metode şi tehnici, propriile criterii de reuşită şi de eşec. Spiritul utopic, lipsa de realism sau de discernământ constau aici nu în eşecul de a aplica metodele ştiinţelor naturii, ci dimpotrivă, în dorinţa de a le aplica mai mult decât este cazul. Greşelile

provin din contestarea a ceea ce funcționează cel mai bine în fiecare domeniu, din ignorarea sau negarea soluțiilor particulare în favoarea unei metode sistematice sau a unui principiu care aspiră la valabilitate universală – cum ar fi, metodele științelor naturii (cazul lui Comte) sau ale teologiei istorice ori evoluției sociale (cazul lui Marx). O altă cauză a greșelilor este dorința de a sfida toate principiile și metodele ca atare, înlocuindu-le cu încrederea într-o stea norocoasă ori în inspirația personală: adică iraționalismul cras.

A fi rațional într-o privință sau alta înseamnă a da dovadă de discernământ corect, a aplica acele metode care s-au dovedit a opera cel mai bine în acel domeniu. Prin urmare, ceea ce este rațional pentru un om de știință este adeseori considerat utopic (adică eșuează sistematic în a obține rezultatul dorit) pentru un istoric sau un politician – și viceversa. Aceasta este, poate, o platitudine pragmatică, însă atrage după sine consecințe pe care nu oricine este dispus să le accepte. Oare oamenii politici trebuie să acționeze în spirit științific? Trebuie oare încredințată autoritatea politică oamenilor de știință, așa cum au dorit Platon, Saint-Simon sau H.G. Wells? La fel de bine ne putem întreba: Trebuie oare grădinarii sau bucătarii să procedeze științific? Botanica este utilă grădinarilor, legile dietetice pot fi de folos bucătarilor, dar dacă s-ar baza excesiv pe aceste științe, ei – și beneficiarii lor – ar sfârși rău. Excelența în grădinărit și în arta culinară depinde și în zilele noastre, în primul rând, de talentul artistic al celor care le practică și, la fel ca în cazul politicienilor, de capacitatea lor de a improviza. Cea mai mare parte a suspiciunilor cu care intelectualii sunt priviți când intervin în politică se datorează impresiei, nu pe de-a-ntregul false, că ei, datorită dorinței puternice de a vedea lucrurile așezate într-un model simplu și simetric, sunt mult prea încrezători în oportunitatea aplicării directe în viață a concluziilor obținute prin operări într-o sferă teoretică sau alta. Iar corolarul acestui atașament exagerat față de teorie, corolar, ce-i drept, prea deseori confirmat de experiență, este că atunci când faptele – comportamentul ființelor omenești – sunt recalcitrante la un asemenea experiment, experimentatorul devine furios și încearcă să le modifice pentru a le face să se potrivească teoriei. În practică, un asemenea procedeu înseamnă un fel de vivisecție aplicată societă-

ților până când ele se conformează efectelor prezise de teorie ca efect al experimentului. Teoria este într-adevăr „salvată", dar cu un preț prea mare, plătit cu suferință omenească inutilă. Cu toate acestea, de vreme ce motivul, cel puțin motivul declarat pentru care ea se aplică inițial, este de a-i salva pe oameni de la greutățile care, chipurile, ar decurge din aplicarea unor metode mai riscante, rezultatul anulează intențiile. Câtă vreme nu putem întrevedea nici o știință a politicii, tentativele de a substitui o pretinsă știință discernământului individual nu doar că sfârșesc lamentabil, provocând uneori catastrofe imense, dar contribuie și la discreditarea științelor autentice, subminând încrederea în rațiunea umană.

Atașamentul pătimaș pentru idealuri inaccesibile, chiar dacă este utopic, poate distruge barierele ridicate de tradiția oarbă, transformând valorile umane; dar susținerea unor mijloace pseudoștiințifice sau de alt fel, categoric false – metode precum cele preconizate de proiecte metafizice sau fanteziste –, nu poate decât să dăuneze. Există o anecdotă – nu știu în ce măsură este adevărată – conform căreia când prim-ministrul Marii Britanii, lordul Salisbury, a fost întrebat într-o zi care este principiul în virtutea căruia va hotărî intrarea în război, el a răspuns că nu face decât să privească cerul pentru a decide dacă își ia sau nu umbrela. Poate că a mers prea departe. Dacă ar exista o știință demnă de încredere, aptă să prezică intemperiile politice, aceasta ar fi, fără îndoială, condamnată ca prea subiectivă. Dar din motive pe care am încercat să le expun, o asemenea știință, dacă nu imposibilă în principiu, este încă prea îndepărtată. A ne comporta ca și cum ea ar exista sau ar fi pe cale să fie descoperită constituie o piedică funestă și gratuită în calea tuturor mișcărilor politice, oricare ar fi principiile sau țelurile lor – de la cele mai reacționare până la revoluțiile cele mai violente –, ducând la suferințele evitabile.

A pretinde sau a preconiza precizia mecanică, fie și în principiu, într-un domeniu nepotrivit acesteia înseamnă a fi orb și a-i induce pe ceilalți în eroare. În plus, un rol important revine totdeauna norocului pur – pe care, în chip destul de misterios, oamenii dotați cu discernământ corect îl posedă într-un grad mai mare decât ceilalți. Aceasta este, la rându-i, o chestiune care merită reflectată.

FILOSOFIA
ŞI REPRESIUNEA GUVERNAMENTALĂ

Independent de problema definirii drepturilor în sine sau a modului în care oamenii le deţin, câştigă sau pierd, ne putem întreba: De ce trebuie ca filosofii să emită o pretenţie specială la libera exprimare? De ce ei, mai degrabă decât artiştii, istoricii, savanţii sau oamenii de rând? Libertatea cuvântului – sau a exprimării prin alte mijloace decât cele verbale – este, poate, un scop absolut ce nu mai are nevoie de justificare, pornind de la alt scop pentru care merită să luptăm, dacă nu chiar să murim, indiferent de capacitatea acestuia de a-i face pe oameni fericiţi, înţelepţi sau puternici. Eu însumi aş fi tentat să adopt această părere. Acest punct de vedere a fost rareori susţinut în viaţa de zi cu zi; mai adesea s-a manifestat tendinţa de a crede într-un ideal unic, de natură socială, politică sau religioasă, în favoarea căruia totul trebuie sacrificat – în primul rând libertatea de expresie individuală, în măsura în care era văzută, pe bună dreptate, ca o ameninţare la adresa acelui tip de conformism social pe care îl reclamă supunerea necritică faţă de un ideal unic. Indiferent dacă aşa stau lucrurile – dacă într-adevăr libertatea individului este un scop care trebuie apărat în faţa pretenţiilor zeloase şi exclusiviste ale oricărui scop ultim, oricât de nobil ar fi acesta –, rămâne întrebarea: De ce trebuie ca filosofii să aibă nevoie de protecţie specială faţă de represiunea socială? Există oare o corelaţie cu totul aparte între libertatea politică şi geniul filosofic? Oare Socrate s-ar fi ridicat pe culmi şi mai înalte într-o societate mai puţin încătuşată de chingile ce caracterizau modul de viaţă atenian? Oare Aristotel s-ar fi descurcat mai bine într-o republică, Descartes, în condiţii de libertate religioasă sau Spinoza, într-o societate în care nimeni nu risca să fie excomunicat din pricina convingerilor? La urma urmei,

unele dintre cele mai îndrăznețe, originale şi subversive luări de poziție au fost formulate în Parisul secolului XVIII-lea, în care cenzura exercitată atât de stat, cât şi de Biserică era nelimitată. Immanuel Kant a declanşat cea mai importantă revoluție filosofică din timpurile moderne ca cetățean al unui stat în care libertatea deplină de expresie era departe de a fi încurajată, lucru pe care el însuşi îl ştia perfect. Dimpotrivă, condiții de autentică libertate de expresie – obținute în multe țări europene în secolul al XIX-lea, cum ar fi Anglia, Republica Franceză, Regatul Italiei ori Elveția – nu au fost însoțite de înflorirea unor talente filosofice neasemuite, cum s-ar fi aşteptat acei raționalişti optimişti care stabileau o conexiune directă între sporirea libertății şi progresul filosofiei.

Sunt convins de imposibilitatea de a stabili o corelație autentică – cu excepția uneia elementare, ce nu reclamă dovezi statistice – din care să reiasă că prea multă represiune împiedică un număr prea mare de oameni să spună ce doresc, atrofiind treptat capacitatea de înțelegere şi de exprimare. Nu se poate trage decât concluzia banală că dacă iei oamenilor dreptul de a gândi şi reuşeşti să le toceşti imaginația, ei vor rămâne speriați, prostiți sau infantili, incapabili să producă lucruri valoroase în vreun domeniu. Reciproca nu pare însă valabilă: tot ce ştim din istorie pare să ne învețe că artele, ştiințele şi gândirea umană înfloresc în general atât în perioade de libertate, cât şi în epoci de oprimare intermitentă şi ineficace, în special în epocile în care regimul despotic şi-a pierdut încrederea în sine şi se îndreaptă clar spre prăbuşire – cum a fost cazul Angliei în secolul al XVII-lea, al Franței în secolul al XVIII-lea şi al Rusiei în cel de-al XIX-lea. Nici această concluzie nu este universal adevărată: nu a fost aşa în anii de declin ai Imperiului Roman şi nici – din câte ştiu – în ultimii ani ai imperiilor chinez sau otoman ori ai monarhiei spaniole. Nu cred că este profitabil să încercăm să formulăm generalizări istorice pornind de la astfel de date empirice, calculate pentru a dovedi că libertatea şi filosofia ar fi, într-un fel sau altul, indisolubil legate. Diversitatea vieții oamenilor şi a tipurilor de societate este mult prea mare – fiecare caz trebuie examinat în funcție de meritele sale specifice –, iar cei care caută să stabilească mari tipare sociologice de acest gen au contri-

buit, până în prezent, la amplificarea erorii omeneşti şi nu a adevărului sau bunăstării.

Şi totuşi *există* o conexiune extrem de profundă între activitatea filosofilor, libertatea socială şi controlul exercitat de stat. Consider că trebuie să pornesc de la definiţia filosofiei şi nu de la o schemă artificială privind esenţa societăţii, structura istoriei sau modul în care filosofia li se acordă (sau trebuie să li se acorde). În consecinţă, refuz pentru moment să iau în discuţie întrebări precum ce este libertatea, dacă filosofia are nevoie de libertate şi contribuie la sporirea ei ori dacă filosofia este un lucru bun sau periculos pentru stabilitatea socială. Voi spune câteva lucruri despre natura filosofiei înseşi, din care sper să trag ulterior câteva concluzii care mi se par importante, referitoare la legătura dintre activitatea filosofică şi controlul exercitat de stat, indiferent de forma acestuia.

S-au făcut numeroase încercări de a defini şi descrie activitatea filosofică, aşa că una în plus nu va produce multe prejudicii şi nu va pune prea mult la încercare răbdarea cititorului. Consider că filosofiei îi este specific faptul că nu posedă nici o tehnică fixă – nici o disciplină, nici un set de reguli operaţionale în sensul în care le posedă ştiinţele, atât cele formale, cât şi cele empirice: în sensul că ar putea fi transmise unor elevi care ar fi capabili, cu condiţia să fie suficient de inteligenţi şi de receptivi, să înceapă să le aplice independent. Şi motivul pentru care lucrurile stau aşa nu trebuie căutat prea departe: de îndată ce un subiect asimilează reguli de acest tip, el este abandonat de filosofie şi captat într-unul dintre cele două receptacole aflate de o parte şi de alta a ei: fie domeniul ştiinţelor empirice, fie cel al ştiinţelor *a priori* formale.

Este destul de clar că oricare ar fi obiectul filosofiei, ea nu se ocupă de întrebări al căror răspuns poate fi stabilit prin observaţii empirice; filosofia nu îşi propune să stabilească adevăruri privitoare la fapte, de vreme ce este limpede că un răspuns la o anumită întrebare este dat numai de un tip de observaţie – fie curentă sau de bun-simţ – prin care constat dacă plouă sau dacă ţin minte *Lycidas*[1] pe de rost sau dacă l-am uitat; fie observaţii bazate pe

[1] *Lycidas*, poem de John Milton (1608–1674), scris în 1637 (*n. red.*).

tehnici mai elaborate, prin care aflu, de exemplu, dacă o anumită țară este săracă sau bogată, dacă o anumită moleculă conține cutare sau cutare particule minuscule; prin care cineva descoperă vârsta pământului ori a universului, relația dintre două stiluri muzicale, cauzele unui eveniment istoric important sau efectul unei anumite trăsături psihologice, până atunci neluate în seamă, asupra caracterului cutărui individ. În toate aceste cazuri este foarte clar cum trebuie procedat pentru a stabili faptele – și anume, recurgând la un anumit tip de investigație empirică –, iar o dată ce acest obiectiv a fost realizat, devine limpede că problemele nu sunt nicidecum filosofice (deși pot avea implicații filosofice), ci chestiuni de fapt, a căror elucidare se realizează prin tehnici adecvate. Prin urmare, înțelegerea sensului unei astfel de probleme ține parțial tot de cunoașterea acelui tip de tehnică, relevant pentru stabilirea răspunsului.

Pe de altă parte, există o clasă de discipline de un tip cu totul special – deductive, nu inductive, analogice sau bazate pe cercetarea directă – care, la rândul lor, nu au de-a face cu obiectul filosofiei. Pretutindeni unde tehnica stabilirii răspunsului este formală, cum este cazul în aritmetică, logică, heraldică sau în oricare alt domeniu deductiv (de exemplu, în șah sau în orice joc ce ascultă de reguli) – cu alte cuvinte, pretutindeni unde răspunsurile pot fi găsite prin aplicarea unor reguli de transformare specifice într-un domeniu în care axiomele și metodele de raționare sunt prezentate explicit de la bun început –, nici acestea nu țin de filosofie.

Istoria științelor, atât a celor deductive, cât și a celor inductive, a constat în cea mai mare parte, dacă nu în întregime, în găsirea de moduri în care grupuri de probleme înrudite, care nu își găsiseră anterior o soluție clară, au putut fi rezolvate de îndată ce s-a sesizat că ele pot fi studiate prin alte metode, empirice sau formale. O dată ce s-a înțeles acest lucru, subiectele abandonează domeniul general al cercetării nediferențiate și dirijate de filosofie, edificând științe independente, cu tehnici și reguli specifice, cu metode și procedee ce pot fi transmise mai departe. Este lăsat pe dinafară tărâmul bogat, dar confuz al filosofiei ca atare, ce tratează întregul spectru de probleme ale căror metode de rezolvare nu sunt clare, nefiind date, ca parte a formulării problemei în sine.

Dacă cineva mă întreabă care este compoziția chimică a unei planete sau perspectivele vieții pe Terra, sau dacă există viață pe Marte, este posibil să nu cunosc răspunsul, însă știu – sau cineva știe – cum trebuie descoperit, care sunt obstacolele specifice în calea găsirii unui răspuns la aceste întrebări, ce date lipsesc, cum ar trebui procedat în cazul în care am dispune de asemenea date. Singura dificultate rezidă în deficiența mijloacelor de a afla răspunsul, în lipsa datelor sau a instrumentelor potrivite, nu în obscuritatea întrebării înseși, nici în incertitudinea cu privire la metoda de adoptat ori la locul unde trebuie căutat răspunsul. Analog, dacă cineva mă întreabă care este soluția unei probleme matematice sau logice, știu cu precizie în ce zonă trebuie să caut răspunsul și care sunt tehnicile care trebuie aplicate; orice dificultăți care s-ar mai ivi vor sta în precaritatea resurselor mele intelectuale – știu cum anume trebuie rezolvate astfel de probleme și ce facultăți mintale sunt necesare într-un asemenea caz. Dar când cineva mă întreabă dacă există binele absolut, dacă lumea materială este reală sau ce este infinitul, sau de ce nu mă pot întoarce în trecut, sau de ce nu pot fi în două locuri în același timp, dacă pot cunoaște pe deplin ce simt sau gândesc eu când cunosc aceste lucruri; dacă libertatea este mai importantă decât fericirea ori dreptatea și ce anume este dreptatea – ori de câte ori se ridică asemenea întrebări, dificultatea de a găsi un răspuns nu provine din absența mijloacelor materiale pentru rezolvarea lor, așadar nu din lipsa resurselor fizice (de exemplu, imposibilitatea de a zbura spre alte planete pentru a face observațiile corespunzătoare și a reveni apoi pe Pământ) și nici din slăbiciunea memoriei, a mijloacelor de analiză intelectuală sau a banilor (cu care să îmi permit să construiesc instrumente adecvate etc.). Dificultatea majoră constă în a ști unde anume trebuie căutat răspunsul și cum trebuie începută căutarea unei soluții satisfăcătoare. Este vorba despre îndoiala cu privire la ceea ce ar constitui un răspuns satisfăcător, indiferent care va fi răspunsul corect. Sunt momente în care ne aflăm în acea stare de perplexitate mintală în care este evident că problema nu are caracter empiric, indiferent cât de sofisticat ar fi nivelul de abordare, nefiind vorba despre ceva soluționabil prin simpla aplicare a unor tehnici deductive care, cel

puțin în teorie, ar putea fi rezolvate cu un dispozitiv electronic; dimpotrivă, conştientizăm faptul că ne aflăm în fața unei probleme filosofice autentice.

Se prea poate ca analiza şi elucidarea atentă a problemei să ne permită repartizarea ei pe unul dintre cele două drumuri mari aflate de o parte şi de cealaltă a „autostradei" centrale – vom avea astfel de-a face cu o problemă empirică ce poate fi tratată adecvat de una dintre ştiințe sau de o ştiință nouă, deocamdată neinventată; sau dimpotrivă, poate că ne vom afla în fața unei probleme logice, matematice sau aparținând altei ramuri a ştiințelor deductive. Acesta este modul în care filosofia a pierdut treptat o mare parte dintre problemele care îi aparțineau în trecut. Psihologia şi sociologia sunt ultimele; în perioada contemporană, logica însăşi tinde să se desprindă de filosofie şi să se dezvolte ca disciplină independentă, la fel ca matematica, lăsând doar problemele „fundamentelor" sale – care nu sunt, la rândul lor, analizabile în termeni de logică pură – în seama intelectului frământat de probleme filosofice, marea sursă a tuturor întrebările în general.

Criteriul esențial al unei probleme filosofice autentice constă în faptul că nu conține implicit mijloacele tehnice pentru găsirea propriei soluții – prima dificultate fiind aceea de a stabili despre ce anume discutăm, ce anume ne obsedează, ce tip de răspunsuri alegem ca soluții pentru această problemă (indiferent dacă sunt adevărate sau false) şi ce anume considerăm irelevant. Astfel, soluțiile la asemenea probleme nu pot fi obținute prin mobilizarea unei armate de experți care, înzestrați cu un nivel rezonabil de inteligență, asiduitate şi hărnicie, să poată realiza o muncă semimecanică, aşa cum oamenii de ştiință sau istoricii obişnuiți pot lucra în absența inspirației, a geniului ori a unei forțe creatoare de nivel superior, fiind capabili să îi învețe pe alții să efectueze munci utile fără a avea nevoie de aceste calități excepționale.

Cele mai mari realizări ale filosofiei nu conțin descoperiri de tehnici noi, apte să furnizeze soluții la întrebări formulate anterior – cum a răspuns Newton la cele puse înaintea sa, cărora predecesorii le răspunseseră mai puțin satisfăcător sau deloc. Marile realizări ale filosofiei sunt obținute de gânditorii capabili de unul

dintre următoarele două lucruri: (*a*) să reformuleze problemele ca atare, propunând o nouă viziune asupra lumii sau a unei părți a lumii, eliberând intelectul din starea de semiblocaj intelectual, adică problema originară; aceasta va permite o așa-zisă nouă sinteză, o nouă viziune asupra relațiilor dintre entitățile avute în vedere, ce rezolvă automat sau de la sine problema originară; (*b*) alternativ, să găsească situația în care anumite soluții dogmatice oferite unor întrebări să fie acceptate drept adevărate, producând un șoc violent, zdruncinând „sinteza“ existentă, atrăgând atenția celorlalți oameni asupra unei viziuni noi și tulburătoare care creează probleme chinuitoare acolo unde înainte exista o stare de mulțumire, făcându-i pe oameni să fie preocupați și neliniștiți cu privire la lucruri față de care până atunci fuseseră orbi sau lipsiți de interes.

Ambele procedee diferă radical de acelea ale științelor empirice, care contribuie la sporirea cunoașterii universului exterior, sau logico-matematice, care amplifică cunoașterea tehnicilor de aranjare a ceea ce știm. Firește, nici o activitate umană nu este total distinctă de celelalte, iar acel tip de geniu sintetic sau analitic, combinator sau distructiv, de care filosofii au dat dovadă joacă un rol important în toate domeniile gândirii și, de ce nu, ale sensibilității omului. Și totuși *există* o diferență radicală între filosofie și alte demersuri. Nu doresc să sugerez că în științe sau în istorie este suficient să efectuăm observații riguroase și să propunem, răbdători, acumularea de fapte, să aplicăm cu îndemânare și ingeniozitate tehnici care în trecut s-au dovedit reușite, permițând unele ajustări așa cum ne dictează experiența sau imaginația. Pe scurt, nu vreau să se înțeleagă că, în știință, îndemânarea, devotamentul, onestitatea, energia și stabilirea unui obiectiv precis ar fi de ajuns în absența unor conjecturi inspirate și a puterii de pătrundere a geniului. Totuși, în aceste domenii este posibil să progresăm fără inspirație și fără sclipirea imprevizibilă a geniilor. O dată ce știința a fost așezată pe fundamente raționale și consistente, o dată ce s-a elaborat și aplicat cu succes o tehnică de observare, formulare de ipoteze, cercetare și experiment, marii pionieri își pot transmite procedeele altora, mai puțin dotați și mai puțin harnici. Adeseori, o combinație de calități intelectuale și morale nu întru totul strălucite

poate duce la rezultate utile, la dezvoltarea cunoaşterii şi la răspândirea luminii în direcţii importante. Un istoric lipsit de imaginaţie, ce redactează un memoriu amănunţit asupra, de exemplu, dezvoltării industriei într-o anumită localitate sau a evoluţiei artei războiului într-o anumită parte a Mediteranei la sfârşitul Evului Mediu, poate să nu întreprindă ceva extrem de original sau de seducător, dar contribuie la cunoaştere, furnizând informaţii pe care alţii le pot insera într-un model mai cuprinzător: ceea ce face el nu este inutil, ci are, în felul său, valoare pozitivă. În filosofie nu se întâlneşte ceva similar. Adevărata filosofie nu deţine tehnici ratificate, nu permite progresul în absenţa inspiraţiei; în filosofie nu are valoare aplicarea mecanică ori cvasimecanică, în noi domenii, a unor metode din trecut, în colaborare cu alţi specialişti cu care s-ar realiza o muncă de echipă, cum se întâmplă în unele ştiinţe ale naturii, sau în scopul de a oferi material pentru o minte mai pătrunzătoare şi mai imaginativă, cum se întâmplă în istorie.

Filosofia nu este interesată să descopere şi să ordoneze faptele sau să infereze altele noi pornind de la fapte cunoscute, precum în ştiinţe, nici să elaboreze modele simbolice, cum procedează disciplinele formale. Ea se ocupă de formularea de probleme realmente simple întru cât sunt resimţite ca atare, încercând să le rezolve recurgând la metode *ad-hoc* dictate de natura problemei înseşi, de tipul de exigenţă ce caracterizează problema, de perplexitatea specifică ce o generează. Cei mai mari filosofi s-au dovedit în stare de aceasta, fie că au făcut-o conştient, fie nu, modificând punctul de vedere din care problema părea o problemă; ei au deplasat accentele, au răsturnat sau schimbat viziunea celor care erau în stare de perplexitate, astfel încât să poată sesiza distincţii ce până atunci nu fuseseră vizibile, ajungând să observe că distincţia socotită atât de importantă nu există în realitate sau se bazează pe confuzie ori pe lipsă de clarviziune.

Sensul în care, de pildă, autorul cel mai revoluţionar din filosofia modernă – Descartes – a modificat istoria subiectului nu a constat în acumularea perseverentă a faptelor şi nici în experiment sau observaţie ori în încercare şi eroare, ci într-un act grandios de rebeliune. Noua sa metodă, indiferent care ar fi calea pe care a

ajuns la ea, a fost de aşa natură, încât cei care au acceptat-o ca sursă de lumină au aflat, sau au crezut că află, că problemele care îi preocupau pe scolastici nu au fost atât rezolvate, cât aduse în situaţia de a fi lipsite de importanţă sau de sens, fiind doar confuzii datorate unor distincţii care, la rândul lor, proveneau dintr-o folosire mecanică a cuvintelor sau conceptelor a căror aplicabilitate, utilitate sau semnificaţie în context nu a fost examinată. Newton a revoluţionat fizica modernă, integrând generalizări, până atunci disparate, în setul câtorva formule centrale puternice din care decurgeau deductiv atât de multe concluzii, încât fizica sa a devenit unicul şi cel mai puternic instrument apt să amplifice cunoaşterea umană în epoca noastră. Descartes nu a integrat, el a făcut mai mult decât să înlocuiască un număr de adevăruri izolate cu o unică teoremă centrală integratoare sau cu o mulţime de teoreme din care să poată fi dedus riguros tot restul; el a modificat punctul de vedere din care fuseseră concepute problemele filosofice, metafizice şi teologice, creând o multitudine de probleme noi, dintre care unele aveau să fie înlocuite şi discreditate tocmai cu ajutorul metodelor la care apelase.

Problemele filosofice apar deoarece conceptele, cuvintele, gândurile şi modurile de formulare şi de exprimare a ideilor despre lume şi individ intră într-o coliziune cu totul aparte. Cauza poate fi o contradicţie iniţială în cadrul unei formulări sau utilizări semiconştiente în trecut a unor astfel de gânduri sau simboluri. De asemenea, fenomenul se poate datora şi faptului că termenii-cheie au devenit demodaţi – continuând să fie folosiţi când circumstanţele de care erau strâns legaţi nu mai există; sau poate că termenii-cheie au devenit obiectul de studiu al unor discipline precum metafizica ori teologia, înclinate să elaboreze concepte sau cuvinte fără să ţină cont de situaţiile în care apăruseră şi fuseseră folosite, creând astfel o mitologie independentă locuită de ele; conceptele, nemaifiind legate de lumea în care aveau o semnificaţie reală, au devenit, mai devreme sau mai târziu, o sursă de perplexitate, adeseori un coşmar neexplicat, de a cărui origine nimeni nu îşi mai amintea şi nici nu îşi mai putea da seama. Aşa s-au petrecut adeseori lucrurile cu filosofia scolastică în Evul Mediu, dar mai ales către sfârşitul se-

colului al XVI-lea, când unii dintre cei care o practicau şi-au pierdut într-un fel interesul pentru ce făceau, motivul fiind, în bună măsură, acela că nu mai înțelegeau rostul manipulării elaborate a unor simboluri goale, ceea ce, în mare, devenise între timp scolastica.

Pentru a face un pas atât de mare, încât să ne eliberăm de coşmarul unui întreg sistem de simboluri – deşi cu greu putem distinge simbolurile de gânduri –, pentru a ne desprinde de un cadru conceptual atât de obsedant, este nevoie de geniu, de forță intelectuală şi de un grad foarte înalt de independență de gândire. Noua construcție, când cel care o creează este un om care posedă atât talent constructiv, cât şi distructiv, are un efect eliberator enorm asupra contemporanilor, întrucât îi uşurează de povara unui trecut în care nu se mai recunosc şi de folosirea unui limbaj care chinuie intelectul, provocând acea perplexitate frustrantă, foarte diferită de problemele reale care poartă, în propria formulare, sâmburii propriilor soluții. Noul sistem, apărut în urma unui act de rebeliune, sfârşeşte prin a deveni o nouă ortodoxie. Discipolii apar de pretutindeni, dornici să aplice tehnici noi în domenii la care omul de geniu care le-a inițiat poate că nu s-a gândit. Uneori, aceasta dă roade, alteori duce la o nouă scolastică. O dată ce noua ortodoxie a repurtat victoria, ea va produce la rându-i noi concepte rigide, un sistem osificat de simboluri care şi-au pierdut flexibilitatea, apărut ca răspuns la situațiile ce au dus inițial la revoltă. Aceasta duce la noi frustrări, la noi probleme insolubile, la noi perplexități filosofice.

Greşeala este perpetuată ori de câte ori filosofia este concepută ca disciplină analoagă ştiințelor care au înregistrat cele mai mari progrese: fizica, biologia sau istoria. Vechea filosofie, abia răsturnată, este privită ca o masă de superstiții şi erori; noua filosofie este, în schimb, acceptată ca „ştiințifică“, modelată potrivit celor mai avansate discipline din perioada respectivă. Se crede că aşa cum în ştiințe există tehnici ce pot fi comunicate discipolilor marilor deschizători de drumuri, şi în filosofie va fi posibilă educarea unor echipe de specialişti care să dispună de tehnici de ultimă oră, utilizându-şi aptitudinile într-un mod convenit ca cel mai potrivit pentru scopul unei descoperiri colective şi discriminării adevărului ultim.

Dar însăşi această credinţă, ca şi procesul care o încorporează şi care a dus deseori la succese spectaculoase în ştiinţe, în istorie ori în discipline deductive precum matematica şi logica, se dovedeşte aproape un dezastru în filosofie – şi aceasta din cauza bunului-simţ elementar pe care se bazează. Căci, dacă nu mă înşel, natura problemelor filosofice constă în aceea că ele sunt imposibil de rezolvat prin aplicarea unor tehnici cunoscute; ele ne lasă perplecşi şi ne frământă tocmai pentru că nu pot fi abordate cu tehnici care dau rezultate în ştiinţă şi nu numai sau cu alte tehnici, fiind în acest sens mai apropiate de „problemele“ artei decât de acelea ale ştiinţei. Asumpţia că ar exista o metodă unică şi definitivă de a rezolva probleme care apar datorită schimbării structurii vieţii, gândirii, sentimentelor şi cuvintelor, concepţiilor şi opiniilor, tradiţiilor şi atitudinilor, duce la lipsă de comunicare şi la dogmatism excesiv în privinţa folosirii corecte a terminologiei filosofice, constituind una dintre cauzele încordării mintale cu care sunt identificate problemele filosofice cele mai acute. Apoi se produce o nouă rebeliune, lestul filosofic al trecutului este aruncat peste bord, metodele considerate odinioară victorioase şi eliberatoare sunt etichetate drept logomahie scolastică, oamenii de geniu distrug vechea ortodoxie despotică, îşi reordonează gândurile şi creează un nou limbaj în termenii căruia vechile probleme se dizolvă, lăsând locul problemelor noi. În cursul acestei operaţiuni, unele probleme vechi sunt considerate empirice sau formale, fiind azvârlite, ca să spunem aşa, la dreapta sau la stânga, încetând să mai facă parte din domeniul filosofiei. Dar în pofida acestui paricid sistematic, se mai păstrează mult, chiar dacă ce se păstrează este reformulat, reapărând sub noi înfăţişări, putând fi gândit în termeni care se potrivesc mai bine experienţei contemporane, proprii gânditorilor interesaţi.

Structura istoriei filosofiei rămâne însă neschimbată. Într-o situaţie în care prea multe probleme au devenit tradiţionale şi insolubile, în care nu sunt agreate decât chestiuni triviale şi minore, existând un sentiment de asfixiere datorat faptului că problemele cu adevărat importante nu pot fi rezolvate, se ajunge mai degrabă la o stare de deprimare spirituală decât la stimularea forţei intelectuale. Este momentul în care se produce o mare revoluţie ce marchează ruptura cu

vechile forme. Leibniz, de pildă, a fost un asemenea om şi, în următoarea etapă, nimic nu părea mai previzibil decât apariția lui Christian Wolff, discipolul său devotat, care a lansat promisiunea unui nou mileniu raționalist, pornind de la aplicarea, pe o scară cât mai largă, a principiilor mentorului său. Wolff a conceput programe pentru teologia rațională, etica şi estetica rațională, istoria rațională, fizica rațională etc. Orice revoluție în vechile subiecte aduce efervescență intelectuală, lumină şi libertate; şi, fără îndoială, începutul secolului al XVIII-lea pe continentul european a fost un moment de avânt şi de vitalitate intelectuală, mulți gânditori răspunzând la provocarea de a lansa o nouă sinteză armonioasă. Ulterior, mişcarea lui Wolff a evoluat într-o ortodoxie la fel de aridă, de mecanică şi pedantă, cu nimic mai capabilă de a produce adevăruri sau fascinație intelectuală decât vechea scolastică, pe care o distrusese cu dispreț şi pe bună dreptate. Atunci Kant a supus această doctrină aceluiaşi examen îndrăzneț şi violent la care Leibniz şi raționaliştii din secolul al XVII-lea supuseseră în vremea lor scolastica.

Aceste momente eliberatoare reprezintă stadii importante de evoluție în domeniu; nu există însă nici o tehnică cumulativă, nici un fel de progres, nici o tendință spre un scop rațional unic, cum se sperase cu naivitate în secolul al XVII-lea şi în al XVIII-lea. Dacă Descartes, Spinoza sau Leibniz şi-au dovedit geniul în a distruge opera predecesorilor, asta nu înseamnă că, la vremea lor, Toma d'Aquino, Albert cel Mare, Duns Scotus sau William Occam nu fuseseră autorii unor acte eliberatoare similare. Cu siguranță, Locke şi Berkeley au lovit în raționalismul ortodox din secolul al XVII-lea; Kant şi, poate, chiar unii filosofi romantici germani au pulverizat apoi o mare parte din construcția empiriştilor englezi. La rândul său, Russell a distrus cea mai mare parte din edificiul impunător al metafizicii tradiționale, iar filosofii moderni ai analizei lingvistice au demolat temeliile – cel puțin temeliile filosofice – pe care Russell le ridicase cu atâta convingere.[1]

[1] Mi se spune că Heidegger a subminat în acelaşi mod epistemologia tradițională; cum însă eu nu înțeleg nici limbajul, nici concepția lui Heidegger, nu îmi permit să comentez această afirmație.

Iată unul dintre motivele care tind să compromită filosofia! Se creează impresia că marii filosofi sunt oameni dotați cu talent intelectual remarcabil, și totuși se pare că nu există nici o traiectorie unitară a progresului, că dezacordurile filosofice sunt la fel de acute și de profunde cum au fost dintotdeauna; că, spre deosebire de științe, nu s-a adoptat nici un corpus aferent dezvoltării cunoașterii; că discuțiile par adesea exclusiv verbale și că în filosofie există mereu „restaurări" ale unor poziții din trecut – filosofii din secolul XX se inspiră din filosofii secolului al XVIII-lea pentru a găsi argumente împotriva celor din secolul al XIX-lea, astfel încât se produc resurecții ale gânditorilor din trecut, cu care sunt încheiate alianțe peste secole, împotriva ereziilor vechi și noi din diferite timpuri și locuri. De aici se trage concluzia că avem de-a face cu o anomalie a spiritului omenesc, că nu se construiește nimic și că tot ce se petrece nu este decât o pălăvrăgeală lipsită de acea tehnică riguroasă care ar permite omologarea rezultatelor și fixarea lor în marele edificiu al cunoașterii umane. Se ajunge la una dintre următoarele două concluzii. (1) Filosofia este o activitate amuzantă, uneori o discuție inspirată, lipsită de orice valoare „științifică", un gen de confesiune personală sau de poezie individuală elaborată de oameni (precum scriitorii romantici din secolul al XIX-lea) care au preferat să se exprime în proză metafizică și nu în versuri. (2) Pe de altă parte, există cei care pretind rigoare, disciplină și rezultate solide, încercând să așeze filosofia pe temeliile științelor, transformând-o într-o activitate, dacă nu la fel de respectabilă, în orice caz tinzând spre soliditatea și precizia chimiei sau măcar a biologiei.

Ambele atitudini provin din neînțelegerea a ceea ce este și poate oferi filosofia. Filosofia este o încercare – și nu a fost niciodată decât o încercare – de a găsi moduri de gândire și exprimare, dezvăluind asemănări și deosebiri până atunci neobservate, formulând uneori noi analogii cu modelele originare, subliniind unele diferențe ignorate sau subestimate între modelele de până atunci și obiectele pretins similare. Filosofia transformă perspectiva aptă să modifice radical atitudini și moduri de gândire și exprimare, rezolvând sau dizolvând probleme, redistribuind subiecte, reclasificând relațiile dintre obiecte, transformându-ne viziunea asupra lumii. La

fel ca în cazul artelor, acest lucru nu poate fi realizat decât în cadrul şi de către fiecare generaţie în parte, întrucât viziunea unei generaţii, dacă este formulată în cuvinte, trebuie să fie mereu îngheţată în tehnici, erijată în ortodoxie, devenind o închisoare pentru generaţiile următoare; prin urmare, nu ne putem aştepta la „progres" în sensul strict al termenului. Fiecare generaţie trebuie să iasă din anchiloza mintală pe cont propriu, având nevoie de intuiţiile şi eliberarea specifice, de proprii oameni de geniu, apţi să îi transfigureze concepţia, stabilind noi relaţii şi noi diferenţe. Este motivul pentru care istoricii de mâna a treia, chimiştii de mâna a patra şi chiar artiştii, pictorii, compozitorii şi arhitecţii de mâna a cincea pot avea o anumită valoare, întrucât şi-au însuşit tehnicile cu care operează la propriul nivel, indiferent cât de coborât ar fi acesta. Nu există însă o revoltă de mâna a treia sau a patra, este imposibil ca un demers trivial să provoace o răsturnare majoră. Iată de ce filosofii de mâna a treia şi a patra, implicaţi efectiv în aplicarea tehnicilor moştenite de la predecesorii decedaţi, lasă impresia că ar practica o ştiinţă similară celei a chimiştilor sau inginerilor. Ei sunt nu atât ineficace ori lipsiţi de importanţă, cât pur şi simplu obstructivi: sunt cei a căror activitate duce adeseori la încurcături, blocaj mintal şi probleme cărora încearcă să le ofere răspunsuri superstiţioase, înşelătoare, mecanice şi dogmatice; singurul lor merit este că acţionează ca un impuls sau ca un stimulent pentru o nouă răsturnare de perspectivă, pentru oamenii de geniu care vor înlătura dogmatismul într-un domeniu de gândire care trebuie descătuşat, nu reprimat.

Această situaţie are unele implicaţii, poate neconştientizate, pentru controlul exercitat de stat asupra filosofiei. Sarcina controlului este de a menţine *status quo*-ul, de a garanta o situaţie stabilă, de a proteja ceea ce este considerat a fi corelaţia optimă, cea mai armonioasă, a intereselor, combinaţia de factori care poate fi obţinută în anumite circumstanţe. Scopul controlului este stabilitatea, pacea, satisfacţia. Principala funcţie a unei filosofii autentice este de a aduce modificări de perspectivă, de a elibera şi provoca. Simplul fapt că metoda la care apelează în acest scop pare abstractă, pedantă şi adesea lipsită de legătură cu problemele practice arzătoare ale momentului, nu este o garanţie suficientă

împotriva influenței sale decisive. Cu greu am putea presupune că autorii revoluționari și lipsiți de respect la adresa ordinii statornicite într-un anumit domeniu vor fi docili și conformiști în alte domenii. Kant și-a dat silința să nu emită opinii prea șocante cu privire la politică. Dar concluziile intransigente ale eticii sale și, într-o oarecare măsură, poziția sa metafizică au condus la unele consecințe tulburătoare și revoluționare la scurt timp după moartea sa. Firește, Hegel a încercat, cum spunea cineva[1], să-și regleze pânzele corabiei, să se îndrepte modest către teritoriile liniștite ale esteticii și metafizicii, evitând pe cât posibil implicațiile politicii revoluționare a doctrinei sale. Consecințele marxiste și fasciste ale unor principii hegeliene (chiar răstălmăcite) nu pot fi însă puse sub semnul îndoielii. În acest sens, filosofii sunt cu necesitate subversivi. Alții pot rămâne conformiști, creând opere de mare valoare. Este evident că pictorii și arhitecții, chiar fizicienii și geografii, biografii și compozitorii se pot mulțumi cu limitele fixate de o tradiție sau alta, producând, în cadrul ei riguros, capodopere nemuritoare; și chiar dacă opera lor nu se ridică la o asemenea valoare, ei pot crea lucrări de mâna a treia sau a patra care să placă, lucrări de valoare temporară, ce își au totuși locul într-un univers care nu poate trăi numai din capodopere.

Conformarea pașnică la mediul înconjurător, adaptarea acestei atitudini la un cadru tradițional acceptat, nu este posibilă la un filosof. Dacă cineva se complace într-o astfel de atitudine – opțiune care poate fi respectabilă și inspirată –, va trebui să abandoneze filosofia și să se consacre altei activități. Ca filosof, va fi obligat să submineze, să distrugă, să elibereze, să lase aerul de afară să pătrundă înăuntru. Și chiar dacă în timpul vieții pare împăciuitor, academic și lipsit de interes pentru lumea în care trăiește, efectul operei sale asupra posterității va fi, probabil, mult mai distructiv, mai revoluționar și mai profund decât al multor personalități care aparent, au produs mult mai mult zgomot. Acesta nu este doar un exemplu al influenței generale a ideilor ca atare. Desigur, ideile

[1] Aleksandr Herzen, *Sobranie socinenii v tridsati tomah*, vol. 9, Moscova, 1956, p. 21.

au autoritate, mai ales când întruchipează tendințe viguroase, materiale sau spirituale, care transformă societățile și indivizii, influențându-i din interior, devenind o parte a lor și nu o forță exterioară opusă lor. Ceea ce doresc să subliniez este însă forța distructivă pe care o au în mod particular ideile filosofice.

Poate că cel mai dramatic exemplu este acela al lui Heinrich Heine când, în prezentarea școlilor filosofice din Germania, el exprima o viziune apocaliptică a marii distrugeri care avea să urmeze când marele zeu Thor își va ridica ciocanul pentru a zdrobi civilizația occidentală, iar urmașii înarmați ai unor Fichte, Schelling și Hegel se vor năpusti asupra Occidentului civilizat latin, aneantizându-i cultura. El îl compara pe Kant cu Robespierre și îi avertiza pe francezi să nu îi subestimeze pe filosofii modești, care meditează liniștiți în termeni abstracți și inofensivi, dar care, precum Rousseau și Kant, aprind pulberea ce va provoca explozii pe plan mondial și decapitarea regilor. Tolstoi a remarcat cândva că, pentru un cizmar, nimic nu se compară cu pielea tăbăcită și că profesorii universitari tind să supraestimeze influența ideilor asupra istoriei, pur și simplu pentru că acesta este domeniul lor. Această părere nu reprezenta decât un protest îndreptățit la adresa celor care acordau o valoare exagerată teoriilor și doctrinelor, neglijând alți factori -- spirituali, economici și psihologici -- și alte combinații de factori mult prea neînsemnați, numeroși și neanalizabili pentru a fi fost botezați ori clasificați. Totuși, Tolstoi pierde aici din vedere funcția și efectele activității filosofice. Sunt nevoit să repet: problemele cu care se ocupă filosofii nu au caracter tehnologic, nu pot fi rezolvate satisfăcător prin simpla aplicare a unor metode de descoperire care pot fi omologate în vederea transmiterii lor și îmbunătățite cu timpul, cum sunt metodele științelor naturii, ale matematicii sau chiar ale istoriei și filologiei. Problemele de acest tip sunt fie empirice -- legate de ceea ce se petrece în fapt, cum, când, în ce împrejurări și în ce combinații –, fie formale – legate de consistență, validitate, demonstrabilitate sau de găsirea celor mai convenabile metode de exprimare etc. Problemele filosofice nu apar însă în acest mod. Ele survin când se produce un tip de întretăiere a unor tendințe intelectuale – o ciocnire, uneori de mare amploare

şi cu efect paralizant a traiectoriei ideilor. Problemele filosofice sunt însoţite de o anumită disperare şi de o încărcătură emoţională, de căutarea unor răspunsuri a căror natură nu este clară; ele se dovedesc urgente şi insolubile deopotrivă, adică nu sunt interesate de fapte, de informaţii despre lume sau despre persoane, de aplicarea unui model formal ori de ordonarea unor simboluri şi exprimarea relaţiilor dintre acestea. Dimpotrivă, sunt interesate de conflictul intern de idei, de concepte sau de moduri de gândire. Acest conflict poate avea loc în cadrul unei discipline, când se produc ciocniri minore între concepte de importanţă secundară – simbolismul local curent; sau în cazul marilor crize – o lovitură frontală, o confuzie şi o reacţie în lanţ a unor întregi sisteme conceptuale, a unor perspective asupra lumii, ceea ce duce la aşa-numitele probleme „perene“, precum opoziţiile dintre liberul arbitru şi determinism, teism şi ateism, materialism şi idealism, libertate şi ordine, autoritate şi egalitate, fericire şi dreptate, sacrificiu de sine şi căutarea fericirii.

Problemele filosofice depind, într-o măsură mult mai mare decât cele ştiinţifice sau matematice, de anumite moduri de gândire, de anumite categorii şi concepte care domină cultura sau limba unei anumite ţări într-o perioadă dată. Toate problemele depind într-un fel sau altul de modul în care oamenii gândesc sau acţionează; dar universul exterior şi relaţiile lor cu acesta, chiar dacă s-au schimbat evident în cursul istoriei, s-au modificat mai puţin decât modurile de gândire şi exprimare a căror istorie este, în parte, istoria acelor probleme care, pe drept cuvânt, sunt numite filosofice. Şi aceasta deoarece problemele filosofice nu reclamă informaţii noi sau abilitate tehnică superioară – deductivă sau inductivă; „soluţiile“ iau uneori forma unor experienţe artistice, religioase ori metafizice care îi eliberează pe cei prinşi în chingile acelei frământări intelectuale care, într-un grad mai ridicat sau mai scăzut, constituie întotdeauna o problemă filosofică. Există multe modalităţi de a ne elibera de chinurile obsedante de acest gen, şi una dintre ele constă nu în găsirea unei soluţii, ci a unei metode de a ignora problema însăşi – o metodă atât de des folosită de guvernele autoritare, deranjate, în mod firesc, de agitaţia intelectuală şi nemulţumirea supuşilor, regimuri care, în loc să permită elaborarea unor

soluții imprevizibile, încearcă să își protejeze propria stabilitate și securitate, educând populația să ignore sau să uite problemele chinuitoare, îndemnând oamenii să le elimine și nu să le caute o soluție. Fără doar și poate, aceasta este maniera în care statul îi poate face pe oameni să fie indiferenți, conformiști, obedienți, răpindu-le capacitatea de a alege, de a crea, de a-și urmări propriile scopuri, anulându-le libertatea personală și înlocuind-o cu tot ce, de la Renaștere încoace, liberalii de pretutindeni au numit tiranìi despotice – fie că este vorba despre cele din Evul Mediu european, despre tiraniile asiatice, regimurile fasciste sau comuniste din vremea noastră ori regimurile tiranice mărunte și persecuțiile cu care au fost întâmpinate originalitatea și căutarea serioasă a adevărului – atitudine atât de primejdioasă chiar în zilele noastre în cadrul democrațiilor, în special al marilor democrații.

Marii gânditori ai omenirii au adoptat opțiunea alternativă. Ea constă în a răzbate obstacolele de gândire, în a lămuri confuziile și ajusta scenariile printr-o transformare radicală a modului de gândire promovat doar de spiritele îndeajuns de imaginative și de proaspete, în stare să își regândească atitudinea, să privească situația într-o optică total nouă, dintr-un punct de vedere radical nou, în care totul apare „într-o lumină diferită“, astfel încât problemele ce păreau irezolvabile să devină, din noua perspectivă, simple umbre produse de entități care nu mai sunt nici reale, nici vizibile.

Întrucât filosofia, în formele cele mai reușite, constă în modificări radicale de acest tip – o filosofie este cu atât mai profundă, cu cât categoriile sau conceptele la nivelul cărora se produce modificarea sunt mai fundamentale și, implicit, mai puțin accesibile autoexaminării normale –, se ajunge cu necesitate la sporirea libertății, la punerea sub semnul întrebării a valorilor și obișnuințelor existente, la distrugerea hotarelor stabilite, la transformarea contururilor familiare, fenomen încurajator și îngrijorător în egală măsură. Firește, asemenea mutații au loc și în afara tărâmului filosofiei: în arte, științe și în alte domenii ale activității umane. Ceea ce îmi propun să susțin este însă că, în domenii diferite de filosofie, mutațiile, deși se pot produce, nu se produc în mod necesar: un curent artistic poate fi puternic și creator, poate stimula apariția unor

oameni de geniu, fără să fie neapărat revoluționar. Beethoven a fost cu siguranță un compozitor tulburător și revoluționar în cel mai înalt grad: el a modificat nu doar muzica simfonică, ci și gândirea – morală, estetică și politică – din epoca sa, creând noi idealuri, deschizând calea unor noi atitudini, a unui nou romantism, a unei noi forme de cult al eroului, unor idei noi despre ceea ce constituie libertatea artistică și personală, integritatea și sacrificiul de sine al artistului. Dar asemenea fenomene nu sunt esențiale în muzică. Se poate spune că Bach a fost un compozitor de geniu cu totul aparte, însă, într-un sens, un unificator – un conservator, un creator de ordine, o sursă de întărire a tradiției și nu de răsturnări revoluționare. De asemenea, Ranke, acest Bach al istoriei, a păstrat mai mult decât a distrus. Oamenii de geniu pot fi creativi sau distructivi, ei pot elibera, înrobi ori ambele în același timp; doar în filosofie, oamenii de geniu trebuie să aibă, în cel mai înalt grad, capacitatea de a distruge tradiția. Marii filosofii transformă, produc întotdeauna tulburări și distrugeri. Numai filosofii de mică anvergură apără interesele recunoscute ca legitime, aplică reguli, se străduiesc să încapă în paturi procustiene și încearcă cu disperare să împace mai multe idei incompatibile, conflictuale și contradictorii într-o ortodoxie formală și schematică ce reprezintă răstălmăcirea unei viziuni revoluționare originale. Și când vorbesc despre „răstălmăciri“, înțeleg prin aceasta că toate încercările de a construi ortodoxii pornind de la astfel de viziuni sunt cu necesitate răstălmăciri *ipso facto*.

Iată ce consider a fi cel mai important aspect al activității filosofice: faptul că aici nu putem întâlni nici un fel de ortodoxie, că aici nu există metode susceptibile de perfecționare nelimitată, astfel încât să putem spune că fiecare generație reia pașnic întreaga operă neterminată de unde a abandonat-o generația anterioară. Nu există așadar un progres continuu, nu se poate spune că filosofii din secolul al XVII-lea au perfecționat opera celor din secolul al XVI-lea, iar filosofii din secolul XX au definitivat sarcinile pe care nu apucaseră să le îndeplinească cei din secolul al XIX-lea. În principiu, așa ceva nu se poate întâmpla în filosofie. Analog, nu are sens să spunem că Tennyson a continuat – și a perfecționat – poezia lui Eschil sau a lui Virgiliu, ori că pictorii impresioniști și

postimpresionişti reprezintă un „progres“ sau un „regres“ în raport cu pictorii renascentişti sau cu sculptorii europeni din Evul Mediu ori cei africani din Benin.

Aceste trăsături constituie unicitatea filosofiei: ea s-a adresat dintotdeauna fiecărei generații în parte, cu problemele ei specifice, produse de circumstanțe specifice – intelectuale, politice, sociale sau psihologice – ale epocii. Originalitatea în filosofie a constat dintotdeauna în eliberarea din chingile ortodoxiei a celor copleşiți de probleme. Ortodoxiile, la rândul lor, nu au fost decât relicve osificate provenind dintr-o epocă anterioară, nereuşind să răspundă la întrebările care apăruseră între timp sau distorsionându-le. Aceste întrebări au fost poate, la rândul lor, stimulate de insuficiența filosofiei dominante, de dogmatismul, obscuritatea şi incapacitatea acesteia de a răspunde la problemele specifice epocii. Iată de ce, în filosofie, anumite virtuți nu prea sunt de folos: răbdarea, conştiinciozitatea, sârguința, capacitatea de a trudi, memoria bună, abilitatea de a pune în ordine un material. Toate aceste calități excelente, necesare în istorie, logică ori în ştiințele naturii, tind să devină o frână în calea adevărului filosofic. Căci în filosofie nu există „cercetare“ în sensul strict al termenului. Cercetarea este utilă doar în domeniul istoriei ideilor, al originii şi propagării lor, nu în filosofia originală. Este motivul pentru care, în filosofie, nu sunt de folos decât spiritele de primă mărime, doar mințile îndrăznețe şi neobişnuite care posedă ceea ce Russell numea odinioară capacitatea de a disocia idei – de a dizolva conceptele tradițional asociate; capacitatea de a pune sub semnul întrebării adevăruri familiare, de la sine înțelese, astfel încât simpla sugestie că ar putea fi contestate, analizate, că părțile lor componente ar putea fi izolate, provoacă şocuri electrice simțului comun sau gândirii filosofice tradiționale.

Filosofia este singurul domeniu în care spiritele truditoare, temeinice şi competente, fidele metodelor acceptate, care, parțial conştient, încearcă să păstreze jaloane familiare, operând în interiorul unui sistem de concepte şi categorii date, reprezintă un obstacol real şi o amenințare – cea mai redutabilă piedică în calea progresului. Ne place să credem că lumea a fost creată în vederea

unui anumit scop şi că tot ce există joacă un anumit rol. Dacă ne întrebăm care este rolul creat pentru filosofii de mâna a doua, a treia, a patra sau chiar inferiori lor, poate că răspunsul este că, dacă ei nu ar fi existat, s-ar fi pierdut posibilitatea marilor răsturnări creatoare ce marchează etapele gândirii umane. Căci sarcina marilor filosofi care înving ortodoxia este de a distruge edificiile scrupulos construite de predecesorii respectabili, dar mărginiţi, care, conştient sau nu, au încercat să aresteze gândirea în construcţii bine organizate, dar fatalmente concepute greşit.

Dacă aşa stau lucrurile, dacă numai în filosofie adevărata creativitate este mereu identică unui act de rebeliune, unei transformări şi unei răsturnări care ameninţă constant tradiţia, atunci într-adevăr există o conexiune cu totul aparte între filosofie şi libertate, filosofie şi nonconformism, filosofie şi nevoia de eliberare din opresiune, fie exercitată de stat, fie de alt agent represiv, nevoie relativ absentă în alte discipline. Este, se pare, evident că marea artă creativă nu numai că poate înflori sub tiranie, dar se poate chiar adapta la ea; că până şi un subiect atât de sensibil ca istoria, care trebuie să coreleze adevăruri dezagreabile unui anumit regim, poate, dacă nu să înflorească, în orice caz să continue să producă opere utile, deşi neremarcabile, în condiţii de despotism. Fireşte, ştiinţele naturii pot fi studiate sub tiranie — doar formele extreme de suprimare a gândirii, acele regimuri despotice care fac imposibilă sau periculoasă orice prestaţie originală şi orice formă de autoexprimare, au reuşit să distrugă până şi aceste activităţi umane.

Prin urmare, mi se pare oarecum ipocrit a denunţa sclavia pe motiv că ar fi dăunătoare artelor sau ştiinţelor. Nu cred că s-ar putea stabili o corelaţie istorică suficient de strictă pentru a dovedi că sclavia are un efect negativ asupra unor astfel de activităţi. Dacă denunţăm sclavia, o facem pentru că ea este rea în sine, pentru că socotim moral să oferim fiinţelor omeneşti dreptul de a alege ce să gândească şi cum să trăiască în cadrul anumitor limite; aceasta este, credem, un scop sacru în sine, lipsit de orice motivaţie utilitară. Servitutea, cruzimea, opresiunea, umilirea, degradarea fiinţelor umane şi supravegherea lor de către stat, de către „inginerii sufletelor umane“ (cum i-a numit cândva Stalin), pentru a evita

producerea oricăror neînțelegeri sau conflicte, făcând ca diversitatea să fie înlocuită de uniformitate, iar diferențele individuale să se supună unei ordini unice şi atotcuprinzătoare – toate acestea sunt detestabile datorită caracterului lor intrinsec, pentru că avem valori contrare, pentru că ele reprezintă jigniri la adresa sistemului nostru de valori, la adresa acelor scopuri pentru care trăim şi pentru care unii dintre noi sunt pregătiți să moară, a căror suprimare ar face ca viața noastră să nu mai merite să fie trăită. Pentru aceste motive prețuim libertatea şi detestăm sclavia, şi nu pentru că cea din urmă ar stânjeni ştiințele şi ar descuraja artele – asemenea argumente mi se par şubrede şi artificiale, preluate din îndepărtatul secol al XVIII-lea, în care se credea că toate virtuțile sunt nu numai compatibile, dar se şi determină între ele; ar urma că libertatea trebuie promovată, căci în absența ei, nu am putea accede la dreptate, la virtuțile fericirii sau ale cunoaşterii; similar, cunoaşterea ar fi de dorit pentru că, fără ea, celelalte virtuți ar fi imposibile. Între timp, am învățat însă că nu toate lucrurile bune sunt compatibile între ele; şi că, dacă le dorim, le dorim de dragul lor, nu pentru că ar intra în componența unei armonii imaginare, aşa cum am putea crede dacă am fi inspirați de un idealism optimist, lipsit de fundament. Încercările de a introduce în lume o astfel de armonie au costat atâtea suferințe şi privațiuni inutile!

Cu filosofia ne aflăm într-o situație diferită. Absența libertății este aici literalmente fatală. Ființele umane posedă capacitatea de a se interoga asupra unor probleme despre lume şi viață, despre adevăr şi relația dintre gândire şi lumea reală, despre fundamentele artelor şi ştiințelor, despre conceptele şi categoriile în virtutea cărora gândesc şi vorbesc. Câtă vreme îşi pun asemenea întrebări, oamenii se vor considera, în mod firesc, îndreptățiți să primească răspunsuri. Acest drept natural, la fel ca toate drepturile naturale, provine din faptul că aşa este alcătuită mintea umană: satisfacerea acestei curiozități – investigarea acestui domeniu al adevărului – este unul dintre scopurile pe care oamenii îl urmăresc pentru ei înşişi şi care face ca viețile lor să merite să fie trăite. Orice încercare de a stăvili această activitate – de a preveni răsturnarea valorilor consfințite, de a împiedica discutarea liberă a problemelor fundamentale, indi-

ferent de metodele şi termenii care par aici cei mai promiţători şi mai lămuritori, care par să scoată lucrurile din impas, adică din problemele filosofice, care par să depăşească punctele moarte, adică atâtea dileme filosofice autentice –, orice încercare de a face aceasta în numele securităţii şi fericirii comunităţii sau al caracterului sacru al tradiţiilor instituite, sau al uneia dintre acele abstracţii goale pentru care s-au sacrificat atât de des vieţile oamenilor – naţiune, rasă, destin care trebuie împlinit, istorie, progres, Biserică, proletarat, lege şi ordine sau orice alt slogan a cărui afirmare şi negare a fost una dintre marile glorii ale filosofiei critice –, înseamnă efectiv suprimarea unui interes fundamental, a unei nevoi şi dorinţe arzătoare a fiinţelor umane.

Din acest motiv, epocile de conformism, de aplicare şi reaplicare a unor metode şi categorii inadecvate domeniului – proces care devine cu necesitate mecanic şi, în cele din urmă, absurd, o simplă reiterare de clişee, deşi scrupuloasă şi sinceră –, sunt, prin excelenţă, pete albe în istoria gândirii umane. Evul Mediu european, când cenzura a fost cea mai severă şi conformismul a fost promovat şi supravegheat cu cea mai mare eficienţă, este o astfel de perioadă. O mare parte dintre realizările sale supravieţuiesc şi sunt, pe bună dreptate, admirate şi în ziua de azi. Arta, statuile, arhitectura, instituţiile sociale, poezia şi, într-o anumită măsură, proza, chiar muzica, au într-un fel valoare eternă. Însă gândirea medievală este un imens pustiu în comparaţie cu aceea a perioadelor care o precedă şi care îi urmează. În acest sens, interpretările liberale ale istoriei, ideea că această epocă este întunecată şi că Renaşterea a însemnat o ridicare treptată a vălului nu este eronată. Sper să nu îi jignesc pe Eriugena, Toma d' Aquino, Duns Scotus şi Anselm de Canterbury – dar care dintre ei mai prezintă un interes real pentru nespecialişti? William Occam este, poate, o excepţie, dar el a fost un rebel. Oricât de numeroase ar fi marile figuri ale Evului Mediu, indiferent cât de pronunţată ar părea superioritatea lor în multe privinţe faţă de haosul lumii contemporane, performanţa gândirii lor nu o egalează pe aceea a predecesorilor sau a urmaşilor. Căci filosofia, în virtutea funcţiei eliberatoare a fiinţelor omeneşti din inevitabilele confuzii provocate de dilemele inte-

lectuale în care au fost azvârlite (datorită dezvoltării continue a ideilor şi a înţelesurilor cuvintelor care le exprimă), este cu necesitate o descătuşare. Cei care cred că adevărurile ultime pot fi atinse, că există o ordine ideală a vieţii pe pământ, care poate fi obţinută şi întronată – indiferent prin ce mijloace, paşnice sau violente –, toţi cei care cred că un asemenea deznodământ al vieţii, gândirii şi simţirii poate fi în principiu atins, indiferent cât de binevoitoare le sunt dorinţele, cât de pure, inimile, cât de nobile şi dezinteresate, idealurile, vor ajunge întotdeauna ca, în drumul către Pământul Făgăduinţei, să reprime şi să distrugă fiinţe omeneşti.

Împotriva acestei categorii de fanatici – cei mai periculoşi adversari ai libertăţii umane, fie utopişti laici, fie bigoţi teocratici –, filosofia este cea mai sigură armă şi profilaxie. Întreaga istorie a filosofiei este un avertisment împotriva supoziţiei că ar exista întrebări permanente şi soluţii definitive. În fiecare generaţie, sarcina filosofiei este de a distruge carcasa ortodoxiilor ce oferă răspunsuri îngheţate la întrebări moarte sau învechite; filosofia oferă fiecărei generaţii soluţii noi, revoluţionare, întâmpinate, pe bună dreptate, ca revelaţii ale geniului respectivei epoci, însă care, la fel ca soluţiile anterioare, sunt sortite să devină instrumente ale tiraniei, spre a fi, la rândul lor, răsturnate când devin inactuale. Pretenţia de a deţine soluţii care să se potrivească oricând şi oriunde este arogantă şi nerealistă. Iată de ce, orice încercare de a-i reprima pe filosofi – de a înlocui răspunsurile lor provizorii cu soluţii definitive, de a-i reduce la tăcere sau de a-i îndruma pe trasee prestabilite, în numele unor valori eterne sau a unor scheme fixe ale lucrurilor – este un semn sigur că umanitatea urmează să fie jertfită pe altarul unei dogme, al unei credinţe false într-o salvare ultimă. De aceea, activitatea filosofică – o căutare perpetuă de răspunsuri noi în situaţii noi, recunoaşterea faptului că situaţiile umane sunt într-o continuă modificare şi că prezentul nu trebuie sacrificat de dragul viitorului sau al trecutului – este strâns legată de existenţa unei zone minime de libertate civilă în cadrul căreia un individ să poată gândi şi face ce îi place pentru că aşa îi place.

Dacă ar exista o soluţie definitivă, o schemă ultimă în care societatea să poată fi încadrată şi care să reprezinte salvarea, împotriva

căreia orice revoltă ar fi un păcat, atunci libertatea însăşi ar deveni un păcat. Contestând această concepţie sinistră, furnizând continuu exemple care îi dovedesc falsitatea, filosofia serveşte cauzei libertăţii, cel puţin prin opera celor mai valoroşi reprezenanţi ai săi. Această misiune este conţinută în însăşi esenţa filosofiei, nefiind un simplu produs secundar al ei. Este o condiţie necesară activităţii filosofice, care distinge filosofia de alte domenii ale gândirii umane. Ea nu are nevoie de justificare, fiind indispensabilă fiinţelor omeneşti, constituind, ca atare, un scop în sine. Însăşi noţiunea de justificare, necesitatea dovezilor şi demonstrării valorii unei activităţi sau a alteia, este creaţia ei. Însă aceia pentru care nici o activitate nu se poate justifica de la sine, care caută valoarea socială în oricare demers înainte de a-l lăsa să treacă de bariera propriilor judecăţi morale, poate că această conexiune unică dintre filosofie şi acel grad minim de libertate de care o societate are nevoie pentru a putea fi numită cât de cât liberă este un răspuns posibil. Cu siguranţă, nici o societate nu va fi pe de-a-ntregul sigură, nu va dispune de fundamente imuabile care să permită filosofilor să zburde în voie. Dar suprimarea lor ar însemna totodată suprimarea libertăţii. De aceea, toţi duşmanii libertăţii, de pildă, comuniştii sau fasciştii, îi subminează automat pe intelectuali, făcând din ei primele lor victime; lucru uşor de înţeles, pentru că intelectualii sunt principalii agenţi ai ideilor critice pe care, de obicei, marii filosofi le formulează primii. Toţi ceilalţi pot fi constrânşi să se conformeze noului despotism; filosofii sunt singurii care, fie că doresc, fie că nu, sunt în principiu imposibil de asimilat. Aceasta este o trăsătură cu adevărat nobilă pentru orice activitate umană.

SOCIALISMUL ŞI TEORIILE SOCIALISTE

Socialismul este un corpus de doctrine teoretice şi practice occidentale, care pornesc de la premisa că cea mai mare parte a neajunsurilor sociale se datorează distribuţiei inegale, sau excesiv de inegale, a resurselor materiale; de asemenea, că aceste neajunsuri nu pot fi remediate decât prin trecerea, treptată sau imediată, totală sau parţială, sub control public a proprietăţii şi mijloacelor de producţie, schimb şi distribuţie aflate sub control privat.

I

Sursele ideilor şi mişcărilor socialiste şi comuniste (până în secolul XX, termenii erau folosiţi aproape interşanjabil) se regăsesc în multiple curente de gândire. Astfel, ideea că acumularea puterii sau a bogăţiei de către o minoritate a unei comunităţi duce la exploatarea şi nedreptăţirea majorităţii este aproape la fel de veche ca însăşi gândirea socială. Vechiul Testament şi scrierile sacre sau laice ale religiilor şi culturilor antice denunţă adesea răutatea şi rapacitatea celor bogaţi şi puternici, propunând măsuri practice împotriva sporirii excesive a inegalităţii averilor. O temă ce revine constant este aceea că acumularea bogăţiilor alterează scopurile reale ale omului şi perverteşte felul în care acesta îşi înţelege adevărata condiţie şi motivaţie; de aici, condamnarea totală sau parţială a deţinerii de bunuri lumeşti. Este ceea ce au susţinut, în teorie şi în practică, evreii din secta esenienilor în perioada ocupaţiei romane. Tema se regăseşte şi în unele pasaje ale Noului Testament, la unii dintre primii învăţători creştini, la întemeietorii ordinelor călu-

gărești care propovăduiau sărăcia și comunitatea de bunuri drept condiție necesară a unei vieți sfinte. Analog, Platon[1] susține abolirea proprietății private a „paznicilor" statului său ideal, argumentând că deținerea de proprietate privată – sau dorința de a o deține – tinde să corupă individul, întunecându-i discernământul moral și intelectual, făcându-l incapabil să se consacre adevărului și organizării raționale a societății. Autorii platonicieni, cinici, stoici și creștini împărtășesc teza că proprietatea privată trebuie controlată sau abolită, nu pentru că deținerea ei ar fi extrem de importantă, ci dimpotrivă, pentru că este lipsită de importanță în raport cu valorile sociale sau spirituale ce pot fi periclitate de existența sau acumularea de bunuri materiale. Astfel, Zenon, întemeietorul stoicismului, era adeptul anarhismului, motivând că autoritatea politică și dreptul la proprietate sunt incompatibile cu o viață în spiritul rațiunii. Tendința opusă – de a acorda proprietății o importanță cardinală – i-a însuflețit pe cei revoltați de acumularea necontrolată de bunuri, datorită sărăciei, oprimării și umilințelor ce rezultă pentru cei ce muncesc într-o comunitate. Explozii precum răscoalele sclavilor în Antichitate (inclusiv ideile sociale care însoțeau uneori aceste mișcări) și cele ale țăranilor în Evul Mediu au atras atenția restului societății europene asupra condițiilor nedrepte și degradante în care era obligată să trăiască marea majoritate a membrilor săi.

Pe măsură ce feudalismul dădea frâu liber inițiativei private și instituțiilor capitalismului modern, gânditorii preocupați de problemele sociale au început să condamne relele care decurgeau din competiția neînfrânată, nu atât din cauza incompatibilității acesteia cu viața spirituală, cât datorită convingerii că relațiile de proprietate determină ceilalți factori – sociali, politici și economici – din societate. Concluzia lor era că orice reformă radicală, menită să instaureze dreptatea socială și fericirea prin eliminarea discrepanțelor iraționale dintre ființele umane, ar trebui să înceapă cu modificarea condițiilor de folosire și schimb a proprietății în cadrul statului. De aceea, în *Utopia* lui Morus, în *Cetatea soarelui* a lui Campanella și în *Oceana* lui Harrington, instituirea posesiunii co-

[1] În *Republica* (*n. trad.*).

mune a bunurilor este o măsură indispensabilă, deoarece relațiile de proprietate din societățile reale sunt privite ca principalul vinovat pentru nedreptățile din cadrul lor; condițiile materiale ale fericirii omului, departe de a fi considerate neglijabile în comparație cu cele spirituale, încep să capete o importanță decisivă. Această tendință devine şi mai accentuată o dată cu ascensiunea doctrinelor filosofice şi sociale care încearcă să explice legile naturii şi comportamentul uman prin acțiunea unor cauze materiale şi tangibile, mai degrabă decât a unora spirituale sau oculte.

În atmosfera frământată de conflicte religioase, sociale şi politice din secolul al XVII-lea şi, apoi, în climatul dominat de critica raționalistă sau empiristă față de toate instituțiile oficiale din secolul al XVIII-lea, era inevitabil ca fundamentul dreptului de proprietate să fie din nou pus în discuție. Oare dreptul de proprietate este un „drept natural", inalienabil al individului? Oare statul poate dispune de el cum doreşte? Este el conferit de autoritatea Scripturilor ori a legii naturale, sau dimpotrivă, de aceea a unui monarh ori a altei instituții umane sau supraumane? Cum se împacă toate acestea cu doctrina creştină potrivit căreia Dumnezeu a dat în stăpânire pământul tuturor oamenilor şi nu numai unora dintre ei? A fost oare acesta rezultatul acordului liber consimțit dintre indivizi sau pur şi simplu o chestiune de forță brută? Locke avansase teoria că oamenii au un drept de proprietate asupra lucrurilor în care „s-au implicat prin muncă" şi că valoarea mărfurilor este dată de munca prestată pentru producerea lor. Concluziile pe care le-a tras îi favorizau pe proprietari. Dar înaintea sa, Săpătorii[1] conduşi de Winstanley ceruseră, în timpul Commonwealth-ului[2], dreptul la exploatarea comună a proprietăților de stat, motivând că întreaga comunitate, şi nu numai anumiți indivizi, au dreptul la „libera folosință a pământului şi roadelor acestuia". Vederi similare au avut şi conducătorii sectelor protestante din Germania ori din alte țări. Pe de o parte, era protestul social al fiecărei generații la adresa ne-

[1] În original: *Diggers* – grup de cultivatori de pământ în Surrey, Anglia, în anii 1649–1650 (*n. red.*).

[2] Autorul se referă la perioada republicană a Angliei (1649–1659) – *n. trad.*

dreptăților comise de cei bogați și puternici; pe de altă parte, era o doctrină care se articula treptat, conform căreia dreptul la proprietatea privată nu este nici conferit de Dumnezeu, nici inerent și nici „natural", ci este un artificiu uman; o concepție mai radicală avea să fie aceea că singura cale de obținere a fericirii și dreptății stă în abolirea proprietății private și în înlocuirea ei cu posesiunea și controlul comun al bunurilor.

II

Aceste doctrine au fost formulate explicit în secolul al XVIII-lea. Scrierile abatelui Mably denunță proprietatea privată ca sursă principală a răului pe care oamenii îl produc semenilor. Invocând numeroase exemple din constituția semicomunistă a vechii Sparte ori din opera lui Platon și a continuatorilor acestuia, Mably elaborează teza că proprietatea comună asupra mijloacelor de producție materială este singura modalitate de a asigura dreptatea și de a împiedica minoritatea celor puternici să oprime și să pericliteze libera și completa emancipare a majorității celor mai slabi. Pe un ton similar, Morelly dezvoltă în *Le Code de la nature* doctrina că unica sursă a nedreptății și mizeriei este distribuția inegală a proprietății. La puțină vreme după aceea s-a emis corolarul că libertatea politică și înlăturarea privilegiilor politice și sociale, pentru care marii radicali din secolul al XVIII-lea – Voltaire, Diderot, Helvétius și, în general, *les encyclopédistes* – au militat cu pasiune și elocvență, nu va servi la nimic dacă nu va fi însoțită de garanții împotriva acumulării inegale a proprietății de către particulari. Morelly declara că așa ceva se poate obține doar prin instituirea posesiunii comune. Precum Mably, el nu se limitează la principii generale. La fel ca toți inventatorii de utopii, el trasează în detalii minuțioase planul statului ideal, atribuie diferitelor clase de cetățeni funcții precise, elaborează un cod penal sever și recomandă diferite măsuri de tranziție prin intermediul cărora societatea existentă să poată fi transformată, în modul cel mai simplu și mai nedureros cu putință, într-o comunitate ideală, rigid înregimentată.

Asemenea aspirații au fost influențate decisiv de studiile lui Rousseau, lucrări atât de bine aduse din condei și, în ciuda confuziilor, atât de vizionare. Rousseau nu a avansat o doctrină coerentă, unitară în plan social și economic, însă a susținut efectiv că cel mai mare criminal a fost individul care a împrejmuit pentru prima oară un teren și l-a considerat al său. Rousseau nu era adeptul abolirii proprietății private, dar a denunțat competiția, inegalitățile flagrante, acumulările nelimitate de proprietate și putere, ca și instinctul de a achiziționa – care stă la originea acumulărilor, fiind sursa centrală a răului politic și moral. De aici nu mai era decât un singur pas până la teza că proprietatea trebuie deținută în comun.

Revoluția Franceză nu a încurajat comunismul: proprietatea era unul drintre drepturile sacre ale fiecărui om și cetățean. Deși Robespierre a promulgat o lege ce părea să impună controlul statului asupra dobândirii și folosirii resurselor de către indivizi, aproape toate principalele grupuri revoluționare s-au opus comunismului. Ce-i drept, a existat un mic grup de revoluționari, puternic influențați de Morelly și Rousseau, care, sub conducerea lui „Gracchus" Babeuf, au crezut că Revoluția a eșuat în intenția de a elibera indivizii și de a institui egalitatea între toate segmentele societății, date fiind corupția și despotismul care prevalau atât de evident în epoca Directoratului. Ei considerau că Revoluția fusese trădată de cei care și-au pus propria avere și putere mai presus de interesele poporului. Evident, amplul transfer de proprietăți care aparținuseră claselor proscrise – nobilimea, Biserica și dușmanii Revoluției – se înfăptuise numai în favoarea noilor îmbogățiți; nu s-a obținut nici libertatea, nici egalitatea, deoarece prima nu poate exista fără cea de-a doua. Opera lui Robespierre trebuia dusă până la capăt, și singura modalitate de garantare a libertății politice era asigurarea egalității economice. De aici, Babeuf și apropiații săi entuziaști și fanatici au tras concluzia că sarcina lor imediată constă în a aboli proprietatea privată și a transfera toate resursele Franței (și, în cele din urmă, firește, ale omenirii) comunității în întregul său, care urma să dispună de ele prin reprezentanți numiți în mod democratic conform legilor echității și dreptății. În anul 1796, ei au inițiat o conspirație ce își propunea răsturnarea Directoratului și proclama-

rea unei republici comuniste. Au fost trădați de unul dintre ei și arestați imediat; căpeteniile au fost executate. Și totuși, „conspirația egalilor“ a fost un eveniment de importanță colosală. Ea a reprezentat prima încercare de a pune în practică doctrina comunistă, care până atunci nu jucase decât rolul de element în literatura radicală a vremii. Șocul produs asupra opiniei publice a fost considerabil, și, din acel moment, doctrina comunistă a început să fie luată în serios, considerată mai mult decât o formă de idealism utopic sau o amenințare pur teoretică a ordinii existente. Nu toți partizanii lui Babeuf au fost executați; unul dintre ei, Buonarroti, a supraviețuit Restaurației și i-a influențat pe numeroșii revoluționari și reformatori din secolul al XIX-lea cu ideile simple și violente ale maestrului său.

Socialismul fusese până atunci o doctrină care, indiferent de merite, era aproape universal recunoscută ca nepracticabilă și, ca atare, un vis utopic. În secolul al XIX-lea, socialismul a avut parte de o nouă carieră, atât adepții, cât și oponenții săi încetând să îl mai considere un ideal irealizabil. Popularitatea doctrinelor socialiste a fost favorizată de slăbirea generală a structurii sociale și economice generate de Revoluție și de războaiele și cuceririle napoleoniene. Restaurația Bourbonilor a dezamăgit o mare parte clasei de mijloc recent emancipate, ceea ce a provocat un protest intelectual violent printre francezii care, în mod normal, nu agreau ideile revoluționare. Una dintre cele mai inspirate și radicale expuneri ale noilor idei despre societatea generată de Revoluție, pe care Restaurația încerca să o îngrădească, se găsește în lucrările contelui Henri de Saint-Simon.

Saint-Simon nu este un adversar al acumulării private și, prin urmare, nu este un socialist în sensul strict al cuvântului. El însă a inițiat multe doctrine pe care socialismul avea să le preia ulterior și, ca unul dintre primii exponenți ai noii perspective de gândire europene (și americane), a exercitat o influență neegalată în vremea sa. A dus o viață haotică – nu mai puțin haotică i-a fost și gândirea, prost organizată, însă „presărată“ cu intuiții de geniu. Nu a fost nici liberal, nici democrat. Spre deosebire de raționaliștii secolului al XVIII-lea, el nu a crezut în progresul continuu

dobândit prin cunoaştere raţională, progres ce ar fi culminat cu idealurile *Enciclopediei*. Saint-Simon, unul dintre primii gânditori înzestraţi cu un simţ acut al evoluţiei sociale, a crezut în alternarea perioadelor de progres şi dezintegrare. Progresul însemna pentru el dezvoltarea instituţiilor adecvate şi favorabile tendinţelor produse de invenţiile şi descoperirile tehnologice. A fost un fiu al secolului al XVIII-lea într-o măsură suficient de mare ca să creadă în atotputernicia raţiunii; dar pentru el raţiunea însemna organizarea raţională a societăţii, mai precis, planificarea ordinii sociale de către cei ale căror cunoştinţe tehnice permiteau înţelegerea nevoilor şi posibilităţilor materiale şi spirituale ale epocii. Factorii fundamentali ai istoriei sunt, pentru el, interacţiunea forţelor economice; mai precis, interacţiunea şi conflictul dintre clasele sociale, fiecare clasă reprezentând o cerinţă economică, socială şi spirituală distinctă în societatea timpului. Dacă în Evul Mediu, clasele care exprimau forţele economice dominante, adică aflate în posesia celor mai avansate resurse tehnice disponibile la acea dată, erau formate din regi, militari, preoţi şi magistraţi, dezvoltarea industrială şi ştiinţifică modernă a făcut ca aceste clase să treacă în plan secund. Conducătorii fireşti ai societăţii contemporane, reprezentând forţele sociale noi şi viguroase, sunt bancherii, industriaşii, oamenii de ştiinţă, tehnicienii, artiştii şi oamenii de afaceri. Numai ei au înţeles importanţa noilor forţe pe care le reprezentau; ei sunt, deci, singurii cărora trebuie să li se încredinţeze organizarea conştientă a noii societăţi. Mizeria şi nedreptatea au apărut datorită inactivităţii, ignoranţei şi consecinţei acestora, ineficienţa. Supravieţuitorii unui feudalism sortit pieirii nu pot sluji în mod adecvat o societate ce devenise, ca urmare a unui progres nemaiîntâlnit al tehnicilor ştiinţifice, aptă să producă o abundenţă mult mai mare, dar şi resurse pentru exploatarea acesteia, decât orice societate anterioară. Formele politice nu erau decât configuraţia exterioară a conexiunilor reale, sociale şi economice, dintre fiinţele umane. Era necesară existenţa unor oameni cu talent organizatoric, care să transforme aceste forme politice astfel încât ele să se potrivească noilor realităţi economice şi sociale. Consecinţele lipsei de orga-

nizare şi de planificare raţională sunt regresul, conflictul şi mizeria. Confruntarea dintre clasele economice ce şi-au pus amprenta asupra istoriei anterioare nu era inevitabilă. În condiţiile unui plan raţional de producţie şi distribuţie a bunurilor materiale, de educaţie şi cercetare ştiinţifică, interesele tuturor indivizilor ar putea fi reconciliate. Inactivitatea este cel mai groaznic păcat. Nu contează cu adevărat decât cetăţenii care produc, fie manual, fie intelectual; ceilalţi sunt trântori şi paraziţi, vestigii ale trecutului – sau neghiobi, escroci şi pierde-vară, incapabili să se adapteze noii lumi create de noile forţe de producţie.

De aceea, Saint-Simon a pledat în diferite momente ale vieţii sale pentru o societate planficată integral, condusă de capii industriei şi ai finanţelor şi de experţi în diferite domenii ştiinţifice, ajutaţi de forţa imaginativă a artiştilor – singurii binefăcători veritabili ai omenirii. Acţionând împreună, ei vor crea o lume în care facultăţile omului, odinioară îngrădite de mediul înconjurător, ar putea, în sfârşit, să îşi găsească o împlinire rodnică şi totală. Această „tehnocraţie“ urmează să se întemeieze nu pe principiile anistorice, adesea inaplicabile, ale utilitarismului unui Bentham, ci pe o înţelegere profundă a factorilor, în primul rând tehnologici, ce determină schimbarea socială, modificând nevoile şi caracterele oamenilor – şi, prin urmare, stadiul istoric particular atins de omenire. S-ar ajunge astfel la planificarea viitorului omenirii conform vastelor posibilităţi noi de dezvoltare materială care pot produce o bogăţie inepuizabilă de care să se bucure toţi oamenii la infinit. Abolirea sărăciei ar duce la o stare de satisfacţie economică deplină, fără de care libertatea şi egalitatea politică nu ar fi decât lozinci goale.

Spre deosebire de Babeuf, Saint-Simon nu a pledat pentru abolirea sau măcar limitarea proprietăţii private, nefiind un adept al egalităţii dintre oameni. Dimpotrivă, crezând că dezvoltarea neîngrădită a iniţiativei individuale este benefică, el era convins de imensa superioritate a savanţilor, bancherilor, industriaşilor şi artiştilor de geniu în raport cu marea masă a oamenilor. El a susţinut însă necesitatea unei planificări integrale a producţiei şi distribuţiei resurselor economice. Saint-Simon pretindea că indivizii, lăsaţi în voia lor, tind să se încurce unul pe altul, ceea ce ar duce la dimi-

nuarea productivității. El a negat că oamenii ar avea drepturi naturale față de un for central de planificare. A considerat că dezvoltarea morală, religioasă, artistică și intelectuală a umanității depinde direct de progresul noului sistem industrial, eliberat de inutilul conflict de clasă. Și-a învestit speranțele în controlul pe care oamenii de geniu ar urma să îl exercite asupra acestor procese.

Aceste teze, în pofida obscurității și fanteziei imaginilor prin care se exprimă adeseori – sau poate tocmai din cauza acestora –, au exercitat o influență profundă asupra gândirii colectiviste de mai târziu. Urmașii lui Saint-Simon, Enfantin și Bazard, au reluat denunțarea de către maestrul lor a egalității și imuabilității „drepturilor" universale ale omului. Ei susțineau acordarea de recompense în funcție de hărnicia și aptitudinile indivizilor, pledând pentru asociere și organizarea ierarhică a societății – de fapt, pentru un fel de capitalism de stat, controlat rigid de experți cu pregătire științifică. Mai presus de toate, militau pentru abolirea ideii de moștenire, măsură care, în timp, ar duce la dispariția organizării prezente, iraționale a proprietății private. Viziunea lui Saint-Simon este o utopie jumătate mistică, jumătate științifică, în care rațiunea triumfă asupra superstiției și prejudecății, iar resursele materiale sunt exploatate la capacitatea maximă sub conducerea unui fel de cartel sau trust mondial, guvernat de un for central însărcinat cu planificarea, un for înțelept, omniscient și binevoitor, care ar controla toate aspectele vieții economice și sociale. Deopotrivă științific și autoritar, acest organism ar modifica umanitatea, i-ar face pe oameni în stare să își împlinească nestingheriți natura senzuală, emoțională și intelectuală, punând capăt ascetismului autodestructiv, falsei spiritualități și altor deșertăciuni – prin restaurarea drepturilor precreștine ale corpului, printr-o „reabilitare a trupului". Era un vis ce avea să influențeze profund experimentele socialiste și comuniste din secolul XX, în opoziție netă cu gândirea liberală, individualistă și democratică de la sfârșitul secolului al XIX-lea, care a considerat acest vis mult prea despotic și inuman pentru a fi realizabil. O atitudine similară a avut J.S. Mill față de opera lui Auguste Comte, discipolul lui Saint-Simon. Nu degeaba Engels a numit doctrina lui Saint-Simon „o administrare de obiecte", nu de oameni.

III

Aproape la fel de importantă a fost influența sistemului unui gânditor şi mai ciudat şi mai lipsit de realism decât Saint-Simon: Charles Fourier. În vreme ce Saint-Simon era un nobil, un om cu vederi largi şi impetuoase, care concepea societatea în termenii unui feudalism de tip nou, ştiințific şi industrial, în care bancherii şi oamenii de ştiință ar lua locul militarilor şi preoților, Fourier aparținea, prin origine, păturii inferioare a clasei de mijloc. A trăit permanent în dificultăți financiare şi a fost mult mai familiarizat cu mizeria şi inechitatea sistemului social din vremea sa.

Pentru Fourier, la fel ca pentru alți gânditori de la începutul secolului al XIX-lea, problema principală era eşecul Revoluției Franceze în încercarea de a oferi beneficiile pe care le promisese cu atâta generozitate. Dar în vreme ce Saint-Simon se opunea guvernării populare, care nu i se părea cu nimic superioară dominației iraționale a gloatei, Fourier era mai ataşat ideii de democrație. Criticile şi viziunea sa utopică provin în primul rând din sentimentul de revoltă declanşat de dorința de dreptate şi din generozitatea naturală în fața spectacolului exploatării şi brutalizării omului, al irosirii prosteşti de eforturi şi resurse, al contrastului dintre, pe de o parte, privațiunea şi sărăcia crâncenă şi nemiloasă şi, pe de alta, bogăția obținută pe căi necinstite. Stendhal şi Balzac au zugrăvit această scenă socială într-o fază de dezvoltare ulterioară.

Imaginația lui Fourier era violentă, dezlănțuită şi excentrică; speculațiile sale fanteziste în cosmologie, psihologie, botanică şi zoologie frizează uneori delirul. În cadrul unei expuneri sociologice, altminteri pătrunzătoare şi realiste, el examinează influența putrezirii lunii asupra dietei omului, inventează cicluri de douăzeci de mii de ordini ascendente sau descendente ale progresului sau reacției cosmice, prezice apariția unor noi rase de animale folositoare omului, cum ar fi blânzii „anti-lei", care ar efectua munci domestice pentru stăpânii lor, sau „anti-balenele", care ar remorca într-o bună zi vasele pe Atlantic (între timp, apa de mare se va fi transformat pe căi magice într-un ocean de limonadă). Cu toate acestea, principalele critici pe care Fourier le formulează la adresa

societății industriale sunt pline de intuiții sclipitoare, iar influența lor s-a dovedit deosebit de puternică.

Teza centrală a lui Fourier constă în aceea că viciul fundamental al societății este competiția: în timp ce omenirea produce cantități impresionante de bunuri materiale, mizeria şi sărăcia cresc ameţitor. Cu cât invențiile oamenilor de ştiință şi ale tehnicienilor sunt mai productive, cu atât sporeşte exploatarea celor slabi de către cei puternici, a celor mulți de către cei puțini. Cu cât o societate este mai primitivă şi mai lipsită de resurse, cu atât relațiile dintre indivizi şi dintre clase sunt mai apropiate şi mai patriarhale. Cu cât omenirea ştie şi produce mai mult, cu atât cruzimea, suferința şi imoralitatea pe care ea o scoate la iveală sunt mai mari. Există o singură explicație a acestei stări de lucruri. Deoarece oamenii sunt în concurență şi se luptă unii cu alții în loc să muncească laolaltă, ei au creat un sistem în care reuşita unuia dintre ei este posibilă numai cu prețul eşecului altuia. Hrana unuia îl poate satisface numai în măsura în care este otravă pentru altul. Cum se îmbogățeşte un industriaş? Vânzând cât de mult şi cât de scump poate. Cu cât marfa lui este mai rară, cu atât prețul ce poate fi obținut este mai ridicat. De aceea, industriaşul va construi monopoluri şi va merge până la a distruge o parte din mărfurile sale pentru a ridica prețul celorlalte. În plus, va fi motivat să producă bunuri de calitate inferioară, care să se deprecieze cât mai repede cu putință, stimulând astfel cererea pentru altele. Cizmarul va fi fericit când încălțările pe care le vinde se rup cât mai repede; constructorul va spera prăbuşirea cât mai rapidă a clădirilor pe care le-a înălțat. Doctorul va privi cu ochi buni răspândirea pe o arie cât mai întinsă a bolii; el va evita un tratament care să îl vindece pe pacient prea repede sau complet. Avocatul şi judecătorul vor spera să existe din plin discordie, infracțiuni şi litigii. Metoda competiției este vinovată pentru toate relele. Câtă vreme scopul societății nu este bunăstarea, ci acumularea de averi, încercarea fiecărui individ de a se îmbogăți duce în mod necesar la un maximum de haos şi, prin urmare, la irosirea muncii, conflict şi mizerie. Agenții care prestează intermedieri, birocrații, funcționarii, soldații, ziariştii nu produc nimic util. Ei nu trăiesc decât ca paraziți, profitând de instinctele distructive,

de viciile şi nesăbuinţele oamenilor. Interesul lor de grup este de a spori tensiunile inutile şi dezordinea.

Acestea pot fi remediate numai determinându-i pe oameni să se unească în asociaţii reciproc avantajoase, în care beneficiul fiecăruia să contribuie la prosperitatea întregului corp social. Oamenii devin rapace şi ostili unii faţă de ceilalţi, lacomi, lipsiţi de scrupule şi de milă, linguşitori şi necinstiţi, doar pentru că proasta educaţie şi instituţiile prost concepute îi fac orbi la armonia firească a intereselor lor. Omul este prin natura sa bun, toate instinctele, dorinţele, sentimentele şi aspiraţiile sale pot fi satisfăcute armonios, cu condiţia ca să aibă parte de mediul şi scopurile după care tânjeşte. Ţelul educaţiei este de a satisface nevoile umane naturale, şi nu de a le mutila, forţându-le să apuce în direcţii nefireşti. Condamnăm furtul, dar furtul se datorează exclusiv lipsurilor. Când există abundenţă, talentul şi imaginaţia, care în acel moment sunt folosite pentru furt, pot fi orientate constructiv: ele vor produce plăcere celui care deţine bunuri şi nu îl vor face să tremure de frică. Ne străduim să găsim căi de a-i face pe muncitorii din fabrici să presteze un anumit număr de ore de muncă monotonă; oboseala ucide elanul creator, monotonia omoară imaginaţia şi instinctul productiv. Oamenii ar obţine mult mai mult dacă munca lor ar fi mai variată, dacă fiecare dintre ei ar alege să presteze acea meserie pentru care are o înclinaţie naturală. Despotismul capitalistului, ura reţinută şi înclinaţia spre crimă a muncitorilor abrutizaţi se datorează doar unei proaste distribuiri a talentelor, unei proaste organizări a facultăţilor productive ale omului. Nu există nici o trăsătură care să nu poată fi canalizată cu succes spre activităţi folositoare societăţii printr-un sistem educaţional suficient de bine elaborat.

Pentru a pune capăt ororilor standardizării industriale, Fourier pledează pentru o viaţă dusă în colectivităţi de aproximativ opt sute de familii – un astfel de grup cooperant poartă numele de „falangă“ –, cazate în locuinţe confortabile numite „falanstere“, împrejmuite de grădini, câmpii şi dumbrăvi. O mare parte dintre muncile grele sunt efectuate de maşini, iar sarcinile mai uşoare revin unor membri special instruiţi, care nu vor munci niciodată mai mult de câteva ore pe zi, având acces la toate facilităţile şi plăcerile

pe care o ființă omenească normal dezvoltată le poate pretinde pentru a-și satisface nevoile materiale, morale și intelectuale. Falansterele vor institui raționalizarea științifică, apelând la metode cooperatiste. Producția centralizată, dar nu excesiv de centralizată, efectuată de mașini va permite obținerea unor rezultate mult mai bune decât munca manuală individuală și risipirea haotică a resurselor dezechilibrate. Principiul competiției a fost abandonat, fiind înlocuit cu asocierea fericită, liberă și voluntară. Falansterele sunt organizate în comunități din ce în ce mai mari, granițele naționale sunt depășite, iar omenirea devine o federație liberă de asociații independente de producători cooperanți și de sine stătători, trăind în condiții sănătoase sub conducerea luminată a unor educatori binevoitori, care vor înțelege că, pentru a fi eficienți, oamenii trebuie să-și iubească munca și că nu există decât puține sarcini necesare comunității care să nu poată fi făcute cu plăcere, eventual în urma unei pregătiri psihologice adecvate.[1]

Utopia lui Fourier, analizată în detaliu, este adesea fantastică; însă tezele de bază (pe care le preia în mare parte de la Rousseau) au avut o influență covârșitoare asupra gândirii și practicii socialiste și liberale. De exemplu, el susține că revoluția industrială a creat o societate care a cheltuit prea multă energie pentru sfidarea propriilor scopuri; că o competiție neînfrânată nu este cea mai eficientă cale de a genera fericire sau prosperitate; că cei mai mulți indivizi sunt victimele unor instituții create de om, ale căror scopuri nu le înțeleg sau le-au uitat; că oamenii muncesc cel mai bine și că sunt prin excelență umani când fac ce le place cel mai mult; că sunt fericiți când sunt creativi; în fine, că, de multe ori, asocierea duce la fericire într-o măsură mult mai mare decât competiția feroce dintr-o societate bazată pe *laissez-faire*. Doctrinele lui Fourier au dus la înființarea, în Statele Unite, a unor colonii concepute idealist, dar care au avut o viață scurtă. Fourier a influențat profund gândirea radicală americană: New Deal-ul lansat de

[1] De exemplu, el pretinde că aceia cărora le place cleveteala pot deveni operatori la telegraf, copiii cărora le place să se joace în noroi ar putea deveni gunoieri fericiți etc.

Roosevelt în 1932 este plin de formulări care amintesc de Fourier şi Saint-Simon. Fourier a fost cunoscut şi în Rusia, unde idealul unei asocieri armonioase şi egalitariste de producători (muncitori şi planificatori), într-o societate lipsită atât de despotismul birocratic şi poliţienesc, cât şi de acela practicat de competiţia capitalistă, a prins rădăcini puternice în anii 1840, inspirând opoziţiile „socialist"-ştiinţifică şi romantic „populistă" faţă de guvern (Dostoievski a fost la un pas de condamnarea la moarte pentru apartenenţa la o asociaţie ce făcea propagandă doctrinelor fourieriste). În Franţa, Fourier a contribuit la formarea ideilor lui Proudhon, structurând perspectiva întemeietorilor mişcărilor sindicaliste antipolitice şi cooperatiste, a căror influenţă a fost aproape egală cu aceea a socialismului politic. Importanţa pe care Fourier o dă asocierii, pregătirii profesionale şi diviziunii muncii în funcţie de vocaţii, psihologiei industriale, centralizării şi raţionalizării vieţii economice în mici cooperative semirurale de sine stătătoare – spre deosebire de Saint-Simon, care prefera marile unităţi industriale centralizate, aflate în oraşe; pledoaria pentru desfiinţarea întreprinderilor exclusiv private şi pentru regenerarea morală, realizată prin descătuşarea facultăţilor creatoare ale trupului şi spiritului în egală măsură – toate aceste idei constituie sâmburii doctrinei socialiste. Fourier detesta însă comunismul şi metodele revoluţionare; el a crezut în convertirea morală şi în pacea socială între clase antagoniste pe bază de idealuri comune. A apărat proprietatea privată şi a dorit sporirea, nu abolirea ei. Discipolul său, Considérant, a subliniat elementul luptei de clasă. Conform acestuia, dezvoltarea capitalismului arunca din ce în ce mai mulţi proletari fără avere în marele „rezervor" al muncitorilor pauperizaţi, lipsiţi de drepturi şi de speranţe. În fiecare comunitate existau „două naţiuni" care se luptau între ele şi ale căror interese se ciocneau puternic în toate privinţele. Însă acest război putea lua sfârşit în mod paşnic, la nevoie, prin intervenţia statului, prin garantarea unui minimun de subzistenţă clasei muncitoare şi libertăţii religioase, de asociere, gândire şi expresie pentru toţi cetăţenii. Pacea şi bunăstarea eterne ar putea fi asigurate prin regruparea societăţii în comunităţi de producători cooperativizaţi.

O doctrină cumva asemănătoare, dar care pune mai mult accent pe colectivism, poate fi găsită în scrierile lui Pierre Leroux. El a crezut cu o fervoare mistică în controlul statului și în angajarea socială a artei. Statul trebuie să reglementeze viața economică, luând de la fiecare după posibilități și dând fiecăruia după necesități. Faptul că treizeci și patru de milioane de francezi sunt exploatați de aproximativ o sută de mii de conaționali, diferențele de venit crescând de la an la an, este împotriva legii divine. Ideile lui Leroux au avut o influență decisivă asupra romanelor sociale scrise de George Sand.

Concepții similare cu acelea ale lui Fourier (dar fără absurditățile aferente) a avut industriașul galez Robert Owen, care, spre deosebire de Fourier, a reușit să le demonstreze valabilitatea în practică. Ameliorând condițiile de viață ale țesătorilor din New Lanark, stabilind salarii minime, creând un sistem unic, curajos și original de servicii sociale în timpul celei mai cenușii perioade a Revoluției Industriale, creând condiții de sănătate, cinste și încredere, Owen a izbutit ca, prin cel mai generos și mai eficient experiment de control paternalist, să creeze un model de comunitate industrială. Standardul de viață al acestei comunități era superior celor existente la acea vreme în Anglia sau în Europa și, având în vedere profiturile substanțiale obținute de patroni, a atras atenția întregii lumi. Fără să fie satisfăcut de această demonstrație practică a principiilor planificării raționale și umanitare, Owen a încercat să își universalizeze experiența, ajungând treptat la concluzia că, atâta timp cât proprietatea privată nu este abolită în întregime – și, o dată cu ea, instituții iraționale și antisociale precum căsătoria și religia organizată –, omenirea va fi sortită mizeriei răspândite de ignoranță și competiție. La fel ca raționaliștii din secolul al XVIII-lea, Owen a crezut că omul datorează totul mediului înconjurător, în special educației sau lipsei acesteia, răspândirea adevărului urmând astfel să vindece virtualmente toate relele. Precum Saint-Simon, Owen s-a ruinat spre sfârșitul vieții sale lungi și altruiste, petrecute în predicarea ateismului, a colectivismului prin liberă asociere și a dragostei scăpate din chingile căsătoriei – principii pe care noua lume-model trebuia întemeiată. „Paralelogramele“ sale – numite astfel după forma clădirilor pentru care pleda – erau echi-

valentul englez al falansterelor lui Fourier. Ca în cazul lui Fourier, elementele fantastice din doctrina lui Owen au fost cu timpul date uitării. Elementele valoroase – cooperarea, creşterea productivităţii şi eficienţei prin ridicarea standardelor morale, materiale şi intelectuale (sănătate, servicii educaţionale, asigurări sociale ş.a.m.d.) – au stat la baza mişcărilor muncitorilor cooperativizaţi din multe ţări şi a principiilor şi metodelor mai ştiinţifice şi mai umane utilizate în legislaţia şi managementul industrial. Însuşi termenul de „socialism" apare pentru prima dată într-un jurnal al lui Owen, denumind vag solidaritatea colectivă opusă câştigului privat.

Centrul spiritual al Europei din secolul al XIX-lea era Parisul, oraş în care următorul pas pe linia dezvoltării ideilor socialiste avea să fie făcut de Louis Blanc. Principala sa inovaţie a constat în teza că toate tipurile de reformă sau de revoluţie care îşi propun să înlocuiască acţiunea statului cu alte forme (de exemplu, industriale) de cooperare sunt, în mod necesar, impracticabile, întrucât statul a acumulat în cursul timpului posibilităţi de control şi de constrângere atât de mari – armata, poliţia, mecanismele financiare –, încât toate eforturile de a-l răsturna, fie prin persuasiune, fie prin violenţă, în favoarea altei instituţii, sunt sortite eşecului. Cu toate acestea, Blanc, deşi s-a opus ideii de revoluţie, a recunoscut necesitatea transformării radicale a societăţii, a ieşirii ei din condiţiile de haos şi de nedreptate. El zugrăveşte un tablou, aproape la fel de sumbru ca cel din descrierile lugubre ale lui Fourier, al competiţiei dezlănţuite, în care bătăliile se poartă nu numai între angajaţi şi patroni, ci şi între muncitorul de la oraş, care abia dacă supravieţuieşte datorită slujbei sale, şi ţăranul sărac, care îşi părăseşte satul pentru a intra în concurenţă cu primul pentru cele câteva locuri de muncă disponibile, sau între grupuri de muncitori ori între indivizi în cadrul şi în afara oricărei tranzacţii şi profesii. În societatea prezentă domneşte legea junglei: trebuie să muşti ca să nu fii muşcat, să loveşti ca să nu fii lovit, fiecare trebuie să ridice braţul împotriva vecinului.

Nu există decât o singură soluţie pentru toate. Întrucât statul este mult prea puternic ca să poată fi răsturnat, el trebuie să fie transformat în instrument de eliberare şi progres. Statul însuşi trebuie să

controleze comerțul și industria; înființând fabrici model, bănci model, întreprinderi model de tot felul, statul va intra în competiție cu întreprinderile private și, grație eficienței și resurselor sale superioare, le va scoate din circuit, făcând dovada cinstei, eficienței și organizării științifice, a căror utilitate o demonstrase Owen. Nu este nevoie de o naționalizare generală, care nu poate fi făcută decât cu prețul violenței și al vărsării de sânge. Capitalismul de stat la scară limitată – chiar dacă Blanc ar fi respins asemenea cuvinte – ar avea automat efectul de a elimina și de a prelua treptat firmele private mai puțin eficiente, astfel încât să se producă tranziția nedureroasă la noua organizare. Capitaliștii vor capitula pașnic, și un sistem rațional va urma haosului actual. Agricultura urmează, pesemne, să fie organizată, conform principiilor lui Fourier, în cooperative federate.

Și mai ambițioasă este gândirea lui Constantin Pécqueur. Precum Blanc, el credea că statul trebuie să dispună organizarea socială și industrială. Precum Fourier, el credea că toți oamenii trebuie să practice meseriile pentru care au aptitudini înnăscute. În schema lui, statul reglementează relațiile dintre producători și consumatori, *laissez-faire*-ul fiind pur și simplu condamnat ca drept la jaf și distrugere. Viziunea completă a socialismului de mai târziu este pe cale să se contureze. Potrivit lui Pécqueur, frontierele națiunilor sunt piedici artificiale în calea asocierii libere a tuturor oamenilor. Dacă toți oamenii sunt angajați în sarcinile care li se potrivesc cel mai bine, cauzele economice ale războiului, datorat lăcomiei oarbe și competiției, sunt eliminate. Ereditatea, privilegiile, prejudecățile religioase și sociale dispar într-o societate organizată pe principii raționale. Lupta de clasă este depășită în favoarea unei asocieri economice reglementate de stat. Patriotismul este înlocuit de loialitatea față de întreaga lume. Diviziunea muncii și producția au loc la scară globală. Omenirea trăiește într-o lume socializată.

Comunismul lui Étienne Cabet este o variațiune pe această temă, dar mult mai rigidă și mai totalitară. Statul posedă toate resursele principale și mijloacele de producție, repartizând fiecărui individ anumite sarcini. Plata este egală pentru toți, iar bogaților li se aplică taxe ridicate. Violența este condamnată, dar controlul total al statului este interzis în statul ideal al lui Cabet, numit Icaria. Publicațiile

sunt controlate sever, cenzura exercitată de stat fiind dură. Toți cetățenii sunt egali, şi posesiunile lor nu pot fi expropriate cu forța. Trecerea la statul perfect trebuie să se producă prin aplicarea de taxe sporite şi anularea bugetului militar. Tentativele lui Cabet de a stabili o colonie de acest tip în Texas au eşuat, dar ideea unui stat comunist rigid organizat l-a influențat probabil pe Marx.

În vreme ce Blanc, Leroux, Cabet şi adepții lor s-au limitat să teoretizeze, să propună experimente sociale, denunțând violența, Auguste Blanqui a organizat revolte armate. Sesizând nedreptatea, oprimarea şi exploatarea din jur, el şi-a pierdut încrederea în paliative şi în puterea de persuasiune, îmbrățişând cauza răsturnării violente a ordinii imorale prin revoluție organizată. În acest scop, şi-a petrecut întreaga viață pentru a se perfecționa ca revoluționar de profesie, studiind tehnica revoluției şi, în timpul intervalelor dintre numeroasele perioade pe care le-a petrecut în închisoare, şi-a făcut prozeliți pe care îi pregătea în arta insurecției. A fost un discipol al partizanilor lui Babeuf, un ateu militant, un adept al educării profesioniste a elitelor revoluționare. A crezut în abolirea proprietății private şi, mai ales, a statului capitalist în care totul, conştient sau nu, servea claselor avute. Obiectivul său de căpătâi a fost zdruncinarea ordinii existente şi a tuturor instituțiilor. Burghezia nu va ceda fără luptă: prin urmare, trebuie recurs la forță împotriva ei. Acesta era un procedeu democratic, întrucât cei oprimați, în numele cărora acționau eliberatorii, erau mult mai numeroşi decât clasa conducătoare.

Blanqui nu pare să fi conceput prea clar proiectul organizării viitoare a societății după succesul revoluției. A crezut, destul de vag, în aplicarea directă a metodelor democratice de către sclavii – de-acum eliberați – din agricultură şi industrie. Cu toate că nu a contribuit cu nimic semnificativ la doctrina socialistă, critica pe care a făcut-o la adresa reformismului ineficient, precum şi prestația lui de agitator şi de instigator politic au lăsat o amprentă profundă asupra tuturor direcțiilor socialismului militant. Revolta de la Paris din 1839, revoluția din iunie 1848 şi, într-o măsură şi mai mare, Comuna din Paris din 1871 – toate poartă marca tehnicii sale de organizator şi de activist militant, mai ales la nivelul transformării nemulțumirilor disparate în violență revoluționară concertată.

IV

În paralel cu dezvoltarea ideilor comuniste franceze – şi fără nici o legătură cu reputatul Owen –, există o tradiție socialistă autentic britanică. Unul dintre cele mai proeminente nume este Thomas Spence, care milita împotriva neajunsurilor cauzate de încălcările abuzive săvârşite de proprietarii de pământ asupra terenurilor agricole ale țăranilor liberi, clasă pe cale de dispariție. Remediul pe care l-a oferit consta în restaurarea aşă-ziselor drepturi comunale străvechi de posesiune colectivă a terenului. A conceput guvernarea ca un fel de federație de consilii comunale, ceea ce implica eliminarea controlului centralizat şi a tuturor formelor de birocrație statală. Willian Ogilvie a fost un reformator moderat, care a denunțat tendința de acumulare de terenuri din ce în ce mai întinse în mâinile unor proprietari din ce în ce mai puțin numeroşi, în primul rând, în mâinile bogaților inactivi pe care îi numeşte „pirați" şi pe care îi condamnă într-un limbaj caustic. Remediul pe care îl propune abia dacă poate trece drept socialist: societatea pe care o preconizează este o variantă modificată de feudalism: fiecare are dreptul la aproximativ 40 de acri de pământ, în schimbul unei rente şi a unor obligații achitate suzeranului. Această formă de condamnare a acumulării necinstite de teren funciar a contribuit la sporirea sentimentului socialist.

Cercetări mai serioase şi mai remarcabile au fost întreprinse de cinci autori britanici, uneori clasificați împreună ca precursori ai marxismului. Charles Hall a scos în evidență faptul că roadele muncii productive sunt distribuite capitaliştilor şi muncitorilor în proporție de opt la unu. Faptul că şapte optimi din ce se produce trebuie să ajungă în buzunarul stăpânului, care nu pare să merite un asemenea câştig, se datorează controlului pe care cei bogați îl exercită asupra statului. Bogăția este forța de a-i constrânge pe alții să cedeze o parte din ce le aparține de drept. Exercitarea acestei forțe tinde în mod necesar să accentueze diferențele dintre bogați şi săraci, contribuind la degradarea celor din urmă. Educația, fiind în mâinile proprietarilor, contribuie la perpetuarea inegalității. Războaiele se declanşează din dorința de acaparare, adâncind prăpastia inegalității. Soluția lui Hall, asemănătoare celei a lui Ogilvie,

este întemeierea unor mici proprietăți agricole acordate țăranilor și reformarea unui sistem care constă, în mare, în exportarea bunurilor necesare celor săraci cu scopul de a importa articole de lux pentru cei bogați.

William Thompson a evidențiat mai categoric conflictul dintre dreptul natural al muncitorului la întregul „produs al muncii sale" și cerințele libertății economice în virtutea cărora oricine poate negocia orice, unde și când vrea, pentru orice altceva, justificând astfel capitalismul. Capitalistul este reprezentat ca forțându-i pe muncitori să trăiască din cât mai puțin, pentru ca el să poată consuma tot ce rămâne. Thompson nu oferă o soluție clară acestei situații; el este primul care folosește termenul de „plusvaloare" – pe care marxiștii aveau să îl facă celebru –, chiar dacă aici nu înseamnă decât creșterea productivității realizate cu ajutorul mașinilor, productivitate de care nu profită decât patronul. El folosește câștigul în conspirație cu alți patroni din țara sa și din străinătate, făcând ca standardul de viață al muncitorilor să fie și mai scăzut.

Această temă este subliniată cu și mai multă forță de Thomas Hodgskin, fost ofițer de marină, ale cărui vederi îmbină respingerea oricărui control sau interferențe exercitate de stat cu dorința controlării – și nu abolirii – proprietății private, eliminând proprietarii total neproductivi sau intermediarii care storc venituri nemeritate pe seama producătorului. Lor trebuie să le ia locul „stăpânul", adică directorul întreprinderii și negustorul cinstit, ambele categorii având dreptul la remunerație, însă mult mai mică decât cea pe care le-o asigură ordinea existentă.

În scrierea *Labour's Wrongs and Labour's Remedy* (*Neajunsurile muncii și remediul muncii*), publicată în 1839, J.F. Bray, după ce închină un imn muncii, în care vede funcția naturală a tot ce este viu – animale, plante –, denunță clasa proprietarilor care se sustrage acestei îndatoriri pe seama restului societății. Capitalistul obține câștiguri pentru care nu face nimic: nici măcar nu cheltuiește capital, pentru că averea sa crește întotdeauna. Rezultatul nu este decât un jaf legalizat. Această situație trebuie remediată printr-o modificare a legilor succesorale și prin introducerea unei forme bizare de comunism, conform căreia oricine poate intra într-o orga-

nizație vastă, universală, cu profit comun, un fel de societate pe acțiuni[1] universală. Este o combinație confuză a doctrinelor lui Owen cu elemente fabiene ce țineau de o doctrină ulterioară.

John Gray a formulat un fel de „lege de fier" a remunerației, conform căreia toți sfârşesc prin a pierde, deoarece totul este făcut în competiție; întreaga producție slujeşte profitului şi nu folosirii generale. Munca este răsplătită de cel mai mic salariu cu putință; capitaliştii obțin cel mai mic profit permis de competiția dură în care se află cu alți capitalişti; munca omului devine o marfă cumpărată cu un preț şi vândută la alt preț. Toate acestea duc la acumularea nedreaptă a unei părți a rezultatelor muncii societății de către câțiva trândavi, care nu produc nimic şi care ar trebui obligați să depună o muncă utilă comunității. Idei precum exploatarea omului de către om, plusvaloarea, teza că împărțirea puterii politice şi ideile etice sau educaționale dintr-o societate depind de structura economică a acesteia şi nu viceversa; condamnarea *laissez-faire*-ului sălbatic, vinovat de mizeria socială – toate acestea sunt exprimate clar, uneori dramatic, în scrierile acestui grup de gânditori. Trebuie să adăugăm numele lui William Godwin, părintele anarhismului, care susținea că legea rațiunii conferă fiecăruia dreptul de a lua ce i se cuvine, în conformitate cu nevoile sale legitime, indiferent de cine s-ar afla -- în virtutea ordinii sociale existente, nedrepte şi iraționale – în posesia acestor bunuri. Viziunea sa despre distribuția resurselor conform unei etici raționaliste se inspiră din Mably şi Platon, formând o verigă puternică în tradiția anarhismului filosofic.

Ideile acestor rebeli sociali au încolțit pe un teren fertil. Combinația de instabilitate politică şi economică din Europa de după războaiele napoleoniene a sporit nemulțumirea față de regimurile existente şi a stimulat apariția conspirațiilor într-o proporție aproape directă cu nivelul represaliilor politice existente. În general, conspirațiile aveau la început obiective liberale şi democratice moderate; treptat însă, pe măsura creşterii represiunii, pe de o parte, a nemulțumirii şi disperării în plan economic, social şi

[1] În original: *joint-stock companies* (*n. trad.*).

politic, pe de altă parte, ele luau forme din ce în ce mai intransigente. În Franța, cenzura politică era relativ blândă în timpul Monarhiei din Iulie, astfel încât tezele socialiste erau expuse public de scriitori și ziariști radicali, ba chiar de preoți ca Lamennais, figură de marcă a socialismului creștin, ori abatele Constant. Comploturile revoluționare erau destul de puține și lipsite de importanță. Curând însă, aceste idei au ajuns în statele vorbitoare de limbă germană, unde, datorită contracarării lor prin măsuri severe luate de Metternich și de guvernul prusac, au circulat clandestin.

O societate secretă cu scopuri exclusiv comuniste este aceea întemeiată în 1836 de emigranții germani aflați în Paris. Intelectuali radicali precum Hess și Grün au răspândit idei comuniste în clasa de mijloc germană, mai ales în cercurile academice. Într-o anumită măsură, aceste opinii i-au contaminat chiar pe naționaliștii polonezi ce luptau în acea perioadă împotriva oprimării rusești. În Rusia, țară cu economie semifeudală la acea dată, idei socialiste vagi au început să prindă contur în anii 1830 în rândurile intelectualității din Moscova și St. Petersburg. În Italia și Spania, lupta împotriva guvernelor autoritare continua să ia forme predominant naționaliste și liberale. În Anglia, mișcarea chartistă reprezenta un program bine conturat, la care au aderat imediat victimele Revoluției Industriale, în ura lor față de degradarea și mizeria cruntă la care dezvoltarea rapidă și spectaculoasă a industriei supusese un număr din ce în ce mai mare de lucrători din fabrici lipsiți de sprijin politic și de muncitori industriali necalificați. Dintr-o doctrină abstractă, născocită de gânditori izolați, socialismul a început să fie identificat cu cerințele reale ale unei mulțimi din ce în ce mai amenințătoare de muncitori nemulțumiți. Socialiștii au început să se considere conducătorii politici firești ai transformării revoluționare iminente a societății. Ideile socialiste sau comuniste – cum spuneam, distincția dintre termeni nu era clară în acea vreme – au avut priză și la intelectualii din universități (în special în Germania), și la grupurile de muncitori și de meșteșugari nemulțumiți. Au apărut mici cercuri semilegale sau ilegale; circulau pamflete și o propagandă clandestină. Ziaristul radical Heinzen și croitorul ambulant, cu vederi apocaliptice, Weitling erau reprezentanții tipici ai acestor

grupuri sociale. Dar cei mai influenți și mai elocvenți purtători de cuvânt ai acestei atitudini erau de departe Proudhon în Franța și, printre germani, Karl Marx și Ferdinand Lassalle.

Proudhon a subliniat caracterul inevitabil al antagonismului dintre clase: pe de o parte, posesorii ce controlau mecanismul vieții publice – politice, economice, sociale, religioase, intelectuale –, pe de altă parte, marea majoritate a populației, exploatată nemilos și fără noimă de cei dintâi. Proudhon considera că toate statele nu sunt decât simple instrumente de oprimare; că adevărata libertate, imposibilă fără o egalitate economică reală, nu poate fi atinsă cât timp statul nu este abolit și cât timp elementele productive ale societății nu sunt transformate în asociații libere, bazate pe întrajutorare. Într-un limbaj plin de paradoxuri, inspirat de cunoașterea superficială a lui Hegel, Proudhon susținea că istoria, ca orice proces al naturii, nu înaintează lin, ci pe un traseu determinat de conflicte între forțe contradictorii – ba chiar constând în acestea. Această luptă continuă duce periodic la salturi revoluționare, crize a căror rezolvare prin deplasarea la un nivel superior constituie progresul.

Proudhon citează drept contradicție internă, caracteristică societății, faimosul paradox „proprietatea este furt", formulă ce exprimă natura autoamăgitoare a capitalismului: în încercarea disperată de a-și spori bogăția, cei puțini și lipsiți de scrupule au suprimat instinctele creatoare ale celor mulți și, în cele din urmă, s-au distrus și pe ei. A încerca să remediezi această situație, punând în locul ei un sistem comunist colectivist la fel de autoritar, în cadrul căruia statul să-și mențină un control rigid asupra cetățenilor – chiar dacă în interesul proletarilor, cum susținea, de exemplu, Louis Blanc –, înseamnă să răspândești boala, întrucât comunismul de stat distruge individul la fel de sigur precum capitalismul sălbatic. Statul este în întregime rău, acționând exclusiv coercitiv și fiind ca atare inutil, întocmai ca un bumerang. Punctul de vedere al lui Proudhon este diametral opus celui adoptat de Blanc și, mai târziu, de revoluționarul rus exilat Piotr Tkacev, ce se opuneau adepților cooperării voluntare, susținând că statul este mult prea puternic pentru a putea fi ignorat sau combătut și că trebuie readus la funcția firească de o revoluție victorioasă.

Proudhon insistă asupra dreptului la o cantitate limitată de proprietate privată şi asupra păstrării drepturilor inviolabile ale familiei, pe care le concepe într-o manieră patriarhală, amintind de Rousseau: acelaşi accent pus pe statutul subordonat al femeilor. Proprietatea şi familia sunt instituții menite să apere individul împotriva abuzurilor brutale şi excesive la care poate fi supus atât de către stat, cât şi de capitalismul rapace. Pentru a restaura respectul de sine al individului şi al clasei, pentru a da frâu liber energiilor creatoare ale umanității, întreaga autoritate centrală trebuie distrusă şi înlocuită cu un regim de cooperare economică paşnică. Proudhon numeşte abuz sau exploatare tot ce conferă exploatatorilor putere nemeritată, chiar dacă ea provine din impozite, dobânzi sau alte forme de jecmăneală, prin care partea mai slabă, proletariatul sau sărăcimea, este obligată să renunțe la ceva în schimbul a nimic, pentru a evita inaniția sau pierderea libertății personale. Acest rău nu poate fi vindecat prin asociere obligatorie, cum doreau Saint-Simon sau comuniştii, întrucât asocierea ar duce la concentrarea unei puteri prea mari în mâinile organizatorilor, ceea ce i-ar dezumaniza pe muncitori, le-ar distruge trupurile şi sufletele. Această teză este legată de teoria lui Proudhon despre valoare, conform căreia obiectele trebuie prețuite direct proporțional cu orele de muncă petrecute pentru a le produce, iar creditul trebuie mărit la cea mai scăzută rată de profit sau chiar la o rată de profit nulă – ceea ce ar fi posibil grație colaborării libere a producătorilor.

Orice, chiar războiul, este bun în măsura în care sporeşte calitățile individului, contribuind la dezvoltarea personalității libere şi creatoare. Exploatarea industrială, care înjoseşte indivizii, strivindu-le rezistența, este răul suprem. Afirmarea ferventă a individului îl plasează pe Proudhon, în mod neaşteptat, în aceeaşi tradiție cu Nietzsche, cu iraționalismul fascist şi cu medievalismul nostalgic, lucru ce explică impactul pe care l-a avut Proudhon în țările catolice, impact comparabil cu cel a lui Bakunin. Tezele lui Proudhon nu formează o doctrină coerentă, însă denunțarea dreptului la proprietate nelimitată, care aminteşte de Rousseau şi Fourier, şi a centralismului politic, concomitent cu justificarea elocventă a unui sistem economic descentralizat, bazat pe cooperarea muncitorilor, au avut un im-

pact puternic asupra gândirii şi acţiunii sociale, în special în ţările vest-europene vorbitoare de limbi romanice, punând bazele mişcărilor anarhiste şi sindicaliste ce aveau să devină adversarii tradiţionali ai socialismului politic centralizat şi ai comunismului.

V

Cel mai cunoscut şi mai influent gânditor socialist modern este, fără îndoială, Karl Marx. El este autorul celui mai durabil corpus de doctrine socialiste coerente şi întemeietorul unei organizaţii internaţionale cu aspiraţii revoluţionare bazate pe acestea. Cea mai impresionantă expunere a concepţiilor sale se găseşte în *Manifestul Partidului Comunist*, pe care l-a compus, împreună cu Friedrich Engels, la sfârşitul anului 1847, la cererea uneia dintre micile grupări comuniste de muncitori germani exilaţi atunci în vestul Europei. O sinteză nouă şi îndrăzneaţă de idei care circulaseră înainte într-o formă haotică şi necoordonată – de exemplu, în operele lui Rousseau, Saint-Simon, Fourier, Hodgskin –, scrierea lui Marx este o capodoperă polemică singulară. Principalele teze sunt: istoria societăţii omeneşti este istoria luptei dintre clase condiţionate economic – ceea ce descoperiseră istoricii burghezi, însă nu reuşiseră să reliefeze faptul că, în zilele noastre, lupta se dă între burghezie şi proletariat, acesta din urmă fiind constrâns să câştige. Acest război îmbracă formă politică, întrucât puterea politică este acel ceva prin care o clasă încearcă să o învingă pe cealaltă, statul modern fiind doar instrumentul ce execută voinţa clasei dominante. Ampla dezvoltare modernă a resurselor industriale a distrus caracterul tradiţional, feudal şi domestic, al vieţii economice, creând o piaţă globală aptă să hrănească ceea ce au construit imensele structuri industriale monopoliste. La rândul lor, acestea au contribuit, inevitabil, deşi involuntar, la organizarea muncitorilor din diferite ţări, de diferite rase şi moduri de viaţă, într-o armată uriaşă de oameni ai muncii lipsiţi de proprietate.

Ceea ce determină vieţile indivizilor şi ale societăţilor este relaţia lor reciprocă în procesul de producţie. Prin urmare, singura ana-

liză cu adevărat ştiinţifică a societăţii contemporane este analiza relaţiilor istorice ale diferiţilor participanţi la procesul de producţie: producători, consumatori, muncitori, funcţionari, agenţi intermediari. Cum avea să spună mai târziu Lenin, întrebarea de bază pentru Marx este cine exploatează pe cine. Restul reprezintă un produs derivat. Activitatea intelectuală, morală, artistică şi religioasă a unui individ sau a unei societăţi este „suprastructura"; cu alte cuvinte, nu cauza, ci efectul factorilor materiali de producţie, dependent de aceştia, susceptibil de a-i orbi pe oameni cu privire la poziţia pe care o ocupă cu adevărat în lume, şi anume la cauzele materiale care, în cele din urmă – chiar dacă nu mereu şi în mod evident –, le determină cursul vieţii şi caracterele. Conflictul permanent de care vorbise Hegel este în realitate un conflict între interese materiale, economice şi sociale; când aceste lupte ajung la una dintre crizele periodice, se produce o explozie revoluţionară, un indiciu al faptului că formele sociale, industriale, politice şi intelectuale, dar, întâi de toate, structura economică a societăţii, nu mai sunt adecvate forţelor de producţie care operează în interiorul lor. Are loc o revoluţie şi apar forme noi, mai apte de a contribui la dezvoltarea acestor forţe.

Sistemul capitalist este un fenomen de tranziţie măcinat de un conflict intern: fiecare capitalist poate să prospere doar în măsura în care îi învinge pe ceilalţi într-o competiţie din ce în ce mai feroce, care implică guverne şi continente în lupte dezastruoase pentru toate părţile. Urmărindu-şi propriile scopuri industriale, capitalismul a pregătit o vastă armată de muncitori, a căror organizare îi face să fie, dintr-o dată, din ce în ce mai alienaţi în raport cu scopurile şi valorile reale ale societăţii căreia, de fapt, îi aparţin şi, în acelaşi timp, din ce în ce mai bine coordonaţi – aşadar, mai redutabili pentru stăpânii lor.

Acumularea de capital se bazează pe jaful sistematic şi pe dezumanizarea muncitorilor. Valoarea mărfurilor materiale schimbate pe piaţa mondială este constituită din munca socialmente necesară pentru producerea ei. Muncitorul însuşi a devenit o asemenea marfă, adică valoarea lui este apreciată în funcţie de munca necesară pentru a-l menţine în viaţă şi corespunzător de eficient.

Surplusul de valoare pe care îl produce peste valoarea pe care o consumă este „plusvaloarea" pe care capitalistul i-o răpeşte. Spre deosebire de lucrătorii din sistemele economice antice sau medievale, el nu este proprietarul uneltelor, al produselor propriei munci şi, în cele din urmă, al forțelor sale de producție, toate fiind deținute şi vândute de alții, ale căror scopuri zădărnicesc brutal sau ignoră nevoile sale minime de ființă umană. Oamenii sunt tratați ca mărfuri utile, talentele lor fiind cumpărate şi vândute pe bani ghiață. Procedeul este justificat de o pseudoştiință pe care burghezii o numesc „economie", care consideră că relațiile interumane, modificabile în cursul istoriei, sunt atemporale, fiind legi imuabile care guvernează cantități sau procese numite bunuri, mărfuri, bani, ofertă, cerere etc.

Pe măsură ce competiția se înăspreşte, nevoia reducerii costurilor duce la o concentrare crescândă a întreprinderilor capitaliste în monopoluri şi carteluri. Capitaliştii trebuie să devină în acelaşi timp mai puțini şi mai puternici, iar muncitorii, mai numeroşi, mai sărăciți, mai concentrați, mai bine organizați de însuşi sistemul industrial. În virtutea unui implacabil paradox hegelian, capitalismul îşi semnează condamnarea la moarte, creându-şi proprii gropari. Proletariatul va ajunge cu timpul să dețină o asemenea forță, nivel de organizare, solidaritate internațională şi indignare revoluționară efectivă, încât va considera că este inevitabil şi uşor să răstoarne întregul sistem economic, îndepărtându-i pe capitaliştii împuținați din posturile de control, dobândind astfel, în cele din urmă, dreptul de a se folosi de roadele muncii lor. În acest fel, cum scria Marx în *Capitalul*, „expropriatorii sunt expropriați".

Cum proletarii sunt clasa cea mai de jos pe scara socială, victoria lor finală va consfinți sfârşitul luptei de clasă, întrucât, o dată cu lichidarea burgheziei, nu va mai exista nici o clasă care să li se opună. Când se va întâmpla acest lucru, statul, adică instrumentul prin care o clasă asupreşte altă clasă, va deveni inutil; energiile omului vor fi eliberate de lupta dintre clase (motorul tuturor schimbărilor istorice din trecut), căci, potrivit doctrinei lui Marx, lupta de clasă este identică cu lupta pentru putere economică şi chiar pentru existență. Când nimeni nu va mai fi exploatat, iar roadele agriculturii, comerțului şi

industriei, ale artelor şi ştiinţelor vor spori sensibil, omul se va bucura, în sfârşit, de libertate deplină, în cadrul căreia va fi capabil să îşi dezvolte la maximum facultăţile - ce nu vor mai intra în conflict una cu alta, cum se întâmpla în războaiele nefireşti ale unora împotriva altora, înstrăinându-i de idealul lor comun. Preistoria se va încheia, va începe istoria umană.

Marx a dezvoltat aceste idei pe parcursul mai multor scrieri, începând cu atacuri la adresa socialiştilor utopici francezi şi germani, a hegelienilor de stânga, a lui Hess, Proudhon şi a mai multor simpatizanţi semiliberali. A considerat că principalele lor greşeli constau în neînţelegerea naturii lumii în care trăiesc şi, implicit, a cauzelor schimbărilor istorice, neînţelegere ce i-a făcut pe unii dintre ei să creadă că statul existent ar putea dobândi utilitate ca urmare a unei revoluţii; sau, alternativ, că reconcilierea dintre clase ar fi posibilă. Marx susţine că aceasta este o gafă care îi va dezamăgi inevitabil pe cei care au crezut în ea, iar răspândirea ei ar avea un deznodământ nedorit şi ar trăda clasa muncitoare. Statul modern este cu necesitate un instrument burghez şi nu poate fi folosit de muncitori fără ca scopul lor să nu fie pervertit în timpul acţiunii. Cât despre încercările de reformă, acestea, fie moderate, fie radicale, sunt, potrivit lui Marx, la fel de inutile, întrucât presupun posibilitatea existenţei unor valori comune claselor antagoniste, a unui fel de bine comun în vederea căruia s-ar putea organiza o cooperare. Aceasta este însă o iluzie fatală cu care stăpânii i-au amăgit pe sclavi. Printr-o aberaţie asemănătoare, reformatorii presupun că sistemul existent poate fi modificat fără să fie distrus; dar orice instituţie existentă îşi poartă în sine seminţele distrugerii, cum ne-a învăţat Hegel. Până la disoluţia finală a războiului între clase prin victoria proletariatului, nici o instituţie nu poate avea decât o valoare istorică trecătoare. Aşadar, încercarea de a îmbunătăţi lucrurile prin reforme, la fel ca toate celelalte eforturi de a schimba obiceiurile oamenilor, apelând la mijloace paşnice de convingere sau educaţie, înseamnă a construi pe un vulcan; istoria va înlătura aceste tentative oarbe de a înălţa edificii din materiale fărâmicioase.

Marx se opune în mod consecvent tuturor apelurilor la sentimentul moral sau la interesele comune temporare ale tuturor claselor, iar

dacă acestea sunt uneori invocate, motivele sunt exclusiv tactice. Moralitatea, la fel ca orice altceva, este determinată de condiția sistemului de producție. Singurul apel rațional se adresează acelei forme viitoare de viață a omului, înzestrată cu sistem moral propriu, pe care o va genera în mod inexorabil istoria sau, mai bine zis, următorul pas pe calea dezvoltării forțelor de producție și, implicit, a relațiilor umane determinate de acestea. Depunând toate eforturile posibile pentru a-i face pe muncitori să înțeleagă aceste adevăruri (și, în primul rând, făcându-i să fie conștienți de lupta de clasă și de poziția pe care o ocupă în cadrul acesteia), organizându-i într-o armată revoluționară militantă, procesul poate fi accelerat, iar chinurile facerii noii societăți pot fi atenuate. Aceste vederi, expuse inițial în tratate scrise înainte de 1848, dintre care unele publicate postum (de exemplu, *Problema evreiască*, *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, *Ideologia germană*, *Sfânta familie*), își găsesc expresia deplină în opera târzie a lui Marx, mai ales în *Contribuții la critica economiei politice*, *Capitalul*, *Critica programului de la Gotha*, precum și în expunerile mai populare ale lui Friedrich Engels.

VI

Revoluțiile de la 1848, care s-au răspândit precum un incendiu în Italia, Franța și în statele vorbitoare de limbă germană, au oferit, la scurt timp după aceea, un test al analizei lui Marx. De cele mai multe ori, aceste mișcări au început cu o alianță între, pe de o parte, liberali și democrații naționaliști radicali și, pe de alta, socialiștii de diferite nuanțe. Atât în Franța, cât și în Germania s-a ajuns apoi la o ruptură între socialiști și democrații burghezi și liberali, revoluțiile liberale sfârșindu-se adesea cu zdrobirea prin forță a socialiștilor de către o alianță a liberalilor și radicalilor moderați cu forțele mai reacționare. În perioada dezamăgirilor profunde ce au urmat eșecului revoluțiilor de la 1848–1849, socialismul părea să iasă din scenă, și mulți l-au considerat mort.

Aceasta a fost perioada în care Ferdinand Lassalle a întemeiat Uniunea Generală a Muncitorilor Germani. Perspectiva lui era

similară celei a lui Marx. Cea mai memorabilă teză este „legea de fier a salariilor“, pe care a preluat-o de la economiştii liberali şi conform căreia capitaliştii sunt întotdeauna forţaţi ca, în condiţiile unei competiţii dure, să reducă pe cât se poate costul producţiei şi, implicit, salariile muncitorilor. Aceasta însemna că toate apelurile la umanitate sau la propriile interese ale capitaliştilor erau sortite eşecului, muncitorii neputându-se bizui decât pe ei înşişi. Lassalle a acceptat viziunea lui Louis Blanc, conform căreia doar metodele politice pot fi eficiente, scopul real al unui partid al muncitorilor trebuind să fie, prin urmare, acela de a prelua frâiele statului. Lassalle a fost foarte influenţat şi de interpretarea dată „legii de fier“ de către Rodbertus, un proprietar de pământ din Pomerania care credea că o politică nestăvilită de *laissez-faire* duce inevitabil la concentrarea, într-o proporţie din ce în ce mai mare, a produsului social – bunuri şi servicii – în mâinile proprietarilor, datorită operării unui sistem prin care muncitorilor li se acordă un salariu la limita subzistenţei, în vreme ce valoarea produselor lor este în continuă creştere. Aceasta duce şi la impozitare indirectă, care apasă mai greu pe umerii muncitorilor decât pe cei ai proprietarilor, generând astfel scăderea drastică a consumului şi crize economice mondiale periodice. Remediul poate fi găsit doar în planificarea raţională a vieţii economice, sarcină pe care nu o poate realiza efectiv decât statul. Muncitorii nu trebuie să pretindă „toate rezultatele muncii lor“, deoarece procesul social al producţiei, în componenţa căruia intră şi alte elemente decât munca, nu poate fi compartimentat. Prin urmare, cât timp procesul social, în întregul său, nu este organizat raţional, munca în sine nu îşi poate primi răsplata cuvenită. Dar aceasta nu se poate realiza decât prin metode paşnice, a căror evoluţie poate dura secole. Pentru a acoperi acest interval, Rodbertus sugerează diferite paliative ce aveau să devină locuri comune la toate partidele de stânga nesocialiste din Europa.

Marx susţinea că statul modern este un instrument al exploatării capitaliste şi, chiar cucerit, nu poate fi de nici un folos muncitorilor victorioşi. După Marx, statul trebuie transformat în „dictatura proletariatului“, un stadiu de tranziţie în cursul căruia partidul politic ce reprezintă interesele muncitorilor apără revoluţia vic-

torioasă împotriva răzbunării din partea inamicului învins. Dictatura proletariatului trebuie menținută până când dușmanul va deveni complet neputincios. Lassalle, urmându-l pe Rodbertus, a dorit ca statul să intervină direct împotriva capitalismului de tip *laissez-faire* și să organizeze bunăstarea colectivă a muncitorilor conform principiilor socialiste; punctul său de vedere este diametral opus celui al lui Proudhon și al discipolilor acestuia, care, precum Bakunin și anarhiștii, considerau statul întruchiparea și sursa întregului rău, îndemnând doar la organizarea apolitică a economiei și la exercitarea de presiuni asupra guvernului. Lassalle era un orator înflăcărat, un om înzestrat cu aptitudini organizatorice deosebite. Uniunea Generală a Muncitorilor Germani a devenit primul partid politic redutabil bazat pe învățătura socialistă explicită, interesat să aibă în parlament reprezentanți votați de cetățeni. Puterea Uniunii nu a încetat să crească după moartea lui Lassalle, survenită în 1864 în urma unui duel.

VII

Cu excepția acestui succes, anii de după 1848 au reprezentat o perioadă moartă pentru istoria socialismului. Socialiștii francezi neorganizați, învinși după revolta ratată din iunie 1848, erau persecutați, siliți să se exileze sau reduși la tăcere. Aceeași soartă au avut-o și socialiștii din afara Franței, cu excepția adepților lui Lassalle, la sfârșitul anilor 1850. În anii de după 1860, participanții la mișcările din 1848 au dat din nou semne de viață, iar în 1864, Marx a sprijinit întemeierea, la Londra, a Asociației Internaționale a Oamenilor Muncii, cu care începe istoria socialismului modern. Asociația era compusă din delegații organizațiilor sindicale și muncitorești din diferite țări europene, al căror scop nu era numai ameliorarea condiției clasei muncitoare, ci și transformarea condițiilor politice. Asociația era dominată de Marx, care și-a găsit cel mai redutabil adversar în persoana anarhistului rus Mihail Bakunin.

Bakunin a mers mai departe decât Proudhon în opoziția față de toate formele de control ale statului, de fapt, față de orice formă de

constrângere. El credea că, de vreme ce folosirea forței organizate este principala piedică în calea dreptății și libertății, trebuie încurajat orice element care ar fi în stare să îi facă pe oameni să se revolte împotriva stăpânilor (inclusiv înclinația naturală pentru distrugere sau acțiunile cetelor de bandiți și de *desperados*, care sunt inamicii obișnuiți ai ordinii politice impuse), până când, printr-un act revoluționar final, întreaga autoritate este distrusă. După aceea, rațiunea naturală a oamenilor, bunătatea și dragostea de libertate se vor afirma, și oamenii vor trăi de-a pururea, liberi și fericiți, în asociații apolitice, cooperatiste și federative. Aceste vederi au jucat un rol considerabil în crearea partidelor anarhiste și sindicaliste.

Ca urmare a acutizării conflictului dintre Marx și Bakunin, Internaționala Întâi a sucombat în 1876, după aproximativ zece ani de existență activă, în cursul căreia obținuse un oarecare grad de solidaritate internațională a oamenilor muncii, dar nimic mai mult. Între timp, în Germania, adepții lui Marx au întemeiat un partid socialist opus muncitorilor etatiști conduși de Lassalle. Ulterior s-a ajuns la o fuziune între adepții lui Lassalle și cei ai lui Marx (la congresul de la Gotha, din 1875, și la cel de la Erfurt, din 1891). În Germania a apărut astfel Partidul Social-Democrat, care s-a dovedit atât de puternic, încât, de teamă, Bismarck i s-a împotrivit, promulgând în 1878 o legislație antisocialistă.

În Franța, evoluția socialismului într-un partid revoluționar al muncitorilor a primit un nou impuls de la Comuna din Paris (1871). Comuna a apărut după înfrângerea Franței de către Germania, în 1870, fiind o rebeliune provocată în Paris de partidele radicale împotriva guvernului liberal al lui Thiers. Membrii organizației internaționale a lui Marx au jucat un rol relativ limitat în această revoltă. Ea a fost organizată, în principal, de radicalii neoiacobini de stânga, de proudhoniști și de discipolii lui Blanqui, convinși de eficacitatea revoluțiilor și terorismului oriunde și oricând; alături de ei au mai participat și alte elemente revoluționare, mai greu de identificat. Comuna a fost zdrobită după o rezistență scurtă și încrâncenată, iar participanții au fost în mare parte executați sau constrânși să se exileze. Deși Marx nu a fost de acord cu erorile teoretice și tactice ale comunarzilor, a recunoscut în Co-

mună primul guvern revoluționar a cărui menire declarată era promovarea principiilor socialiste şi instituirea dictaturii proletariatului; două scurte scrieri ale lui Marx elogiază martirii Comunei.

Opinia publică conservatoare, liberală şi chiar socialistă a fost într-o măsură atât de mare şocată de violența Comunei, încât adeziunea declarată a marxiştilor la această mişcare, ca şi simpatiile mai puțin manifeste ale socialiştilor au riscat să compromită pentru câțiva ani reputația socialismului în cercurile progresiste. În 1889, când a fost întemeiată Internaționala Socialistă (a Doua), prevala o atitudine foarte diferită. Condițiile economice ale celor mai mulți muncitori se îmbunătățiseră în majoritatea țărilor europene. Marx şi militanții lui muriseră sau fuseseră în cea mai mare parte dați uitării. Cu excepția Spaniei şi Rusiei, țările Europei erau guvernate mai puțin despotic decât la începutul secolului. Obiectivul principal al muncitorilor consta în ameliorarea situației lor economice, a educației, a serviciilor sociale etc. A apărut un număr de mişcări socialiste „reformatoare" naționale, independente una de cealaltă, dar determinate de aceleaşi condiții generale.

În Anglia, unde niciodată nu existase un partid propriu-zis socialist, Federația Social-Democrată, ce fusese întemeiată de discipoli ai lui Marx precum H.M. Hyndman şi simpatizanți cvasimarxişti precum William Morris şi Belfort Bax şi, ulterior, Liga Socialistă, a căzut curând sub influența Societății Fabiene, întemeiată de Sidney şi Beatrice Webb, Sydney Olivier, Bernard Shaw şi alți intelectuali radicali. Aceştia erau mai degrabă adepții doctrinei lui Ricardo despre rentă decât ai teoriei marxiste despre plusvaloare. Fabienii nu credeau în revoluție, ce părea irealizabilă în condiții britanice, ci în creşterea treptată a controlului statului şi municipalității asupra întreprinderilor individuale şi în adaptarea formelor existente de control social: de exemplu, serviciul public, guvernarea locală sau alte organizații publice. Se spera ca aceasta să ducă la creşterea controlului colectiv asupra întregii vieți economice şi sociale a națiunii prin mijlocirea unor experți raționali. Uneori fabienii vorbeau ca şi cum orice control de stat ar duce la socialism; erau de acord cu societățile pe acțiuni, întrucât acestea reprezentau o formă de organizare colectivă mult mai uşor de naționali-

zat; au preluat idei apropiate de cele ale lui Louis Blanc, admiţând că întreprinderile private vor fi eliminate nu printr-o legislaţie specific socialistă sau prin expropriere, ci pur şi simplu printr-o mai bună funcţionare a corporaţiilor publice, municipalităţilor şi consiliilor locale, ce l-ar doborî pe capitalistul desuet, învingându-l pe teren propriu, cu propriile arme. Această pledoarie pentru socialism, prin pătrunderea treptată în departamentele guvernamentale şi în instituţiile locale şi municipale, ce afirma posibilitatea unei socializări şi naţionalizări treptate, nega bazele socialismului lui Marx, care punea accentul pe caracterul inevitabil al luptei de clasă şi al revoluţiei.

Deşi Partidul Laburist Independent, întemeiat în 1893, era mai apropiat de marxismul militant decât de doctrina fabiană a „inevitabilităţii socializării treptate", el nu s-a implicat, de fapt, în nici o activitate revoluţionară. Se credea că sindicatele muncitoreşti din Anglia, interesate în primul rând de îmbunătăţirea standardului de viaţă al membrilor, puteau fi atrase doar cu ajutorul unui partid care nu periclitează acest obiectiv, conspirând pe faţă împotriva statului. În Anglia, alianţa dintre mişcarea sindicală[1] şi socialism s-a încheiat graţie unui compromis organizaţional şi ideologic care se menţine până în ziua de astăzi şi pe care marxiştii ortodocşi l-au condamnat cu asprime, calificându-l drept trădare a socialismului. Cu toate că unii marxişti au admis când şi când că revoluţia nu trebuie să fie neapărat violentă – aspect pe care însuşi Marx l-a precizat în legătură cu ţările puternic industrializate, ca Anglia sau Olanda –, rămânea un drum lung de parcurs până la a crede într-un proces lent de convertire şi înţelegere, aşa cum îl susţineau fabienii şi sindicaliştii. În anul 1900, sindicaliştii au instrumentat întemeierea Comitetului Reprezentativ al Muncii, din care s-a născut Partidul Laburist britanic.

O mişcare interesantă, dar de scurtă durată, a fost, în Anglia, aceea a socialismului breslelor[2], ce a încercat să combine credinţa marxistă în lupta de clasă şi în necesitatea socializării tuturor mij-

---

[1] În original: *trade unionism* (*n. trad.*).
[2] În original: *guild socialism* (*n. trad.*).

loacelor de producție și de distribuție cu încercarea de reveni la o tradiție mai veche, cu rădăcini în organizarea economică medievală, tradiție care s-a menținut în mișcarea cooperatistă și în sindicalism. Este vorba despre încercarea de a plasa controlul vieții economice nu în mâinile reprezentanților aleși ca atare ai tuturor cetățenilor, ci în cele ale producătorilor (și, într-o anumită măsură, ale consumatorilor), organizați conform ocupației sau meseriei practicate. Potrivit acestei doctrine, fiecare votant era reprezentat de deputați aleși pentru toate aspectele diferitelor sale activități. În măsura în care cineva, în calitate de producător, consumator, specialist sau amator dezinteresat, aparține mai multor asociații, el putea să voteze persoane care să reprezinte toate aceste funcții ale vieții sale. Pentru a preveni pericolul unei centralizări birocratice monotone și uniforme, ca și pe cel al distrugerii valorilor individuale de către statul colectivist, trebuie ca nevoilor și intereselor omului, în toată diversitatea lor, să li se ofere o gamă mai largă de posibilități și de mijloace de realizare. Pentru aceasta, este nevoie de un grad rezonabil de autoguvernare locală și funcțională, de o descentralizare practic totală, de încurajarea celor mai depline și imaginative forme de exprimare personală, ca și de libertatea indivizilor și asociațiilor. Socialiștii breslelor au acceptat programul Partidului Laburist vizând obținerea – prin mijloace pașnice, parlamentare – a controlului public asupra mijloacelor de producție, distribuție și schimb din Marea Britanie.

În Franța s-a perpetuat o tradiție mai revoluționară: după fiascoul din 1871, marxiștii ortodocși au fost reorganizați de Jules Guesde și de ginerele lui Marx, Paul Lafargue. Ei au intrat în conflict politic cu grupurile, mai flexibile din punct de vedere ideologic, conduse de Paul Brousse, ce înclinau spre o interpretare mai proudhonistă și mai apolitică a rolului clasei muncitoare. În 1860 existau în Franța cel puțin șase facțiuni ale partidului socialist, divizate între marxiști, blanquiști, allemaniști, broussiști (uneori numiți „posibiliști“ datorită așa-zisei lor tendințe de a încheia alianțe oportuniste cu radicalii nesocialiști) și facțiunile disidente ale acestora. Cu toții erau atei, republicani, internaționaliști, adepți,

într-o măsură mai mare sau mai mică, ai principiilor colectiviste sau comuniste. Doar marxiştii erau revoluţionari în sensul strict al cuvântului, deşi diferitele grupări sindicaliste, ce continuau tradiţia antipolitică a lui Proudhon şi Bakunin, se considerau tot revoluţionare. Acestea din urmă s-au inspirat din doctrinele violent antiparlamentare ale lui Georges Sorel, care îi avertizase pe muncitori asupra influenţei contaminante a democraţiei liberale, îndemnându-i să se limiteze la o luptă economică implacabilă prin intermediul uniunilor lor – greve şi alte forme de rezistenţă –, în cadrul fabricilor şi atelierelor. O asemenea atitudine le-ar păstra puritatea morală şi eroismul, transformându-i în salvatorii unei societăţi corupte şi decadente. La fel ca sindicalistul Lagardelle, Sorel a formulat idealul „grevei generale"; aceasta, precum cea de-a doua venire a lui Mesia pentru primii creştini, urma să funcţioneze ca un mit, ca un steag, ca o credinţă ce putea inspira toate sentimentele şi întreaga activitate, chiar dacă nu avea să se materializeze niciodată. Sorel a acceptat viziunea apocaliptică şi militantismul lui Marx, însă i-a respins raţionalismul.

Socialiştii francezi îşi aleseseră deputaţi în Cameră cu câţiva ani înainte ca fraţii lor britanici să reuşească să fie reprezentaţi de un socialist în parlament. Cea mai violentă controversă în rândurile celor dintâi a izbucnit în 1899, când Millerand, un remarcabil socialist evoluţionist, a acceptat o funcţie într-un minister radical fără consimţământul partidului. Aceasta a produs divizarea socialismului francez în Parti Socialiste de France, partidul marxist intransigent condus de Guesde, şi Parti Socialiste Français, condus de Jean Jaurès, ce admitea alianţe temporare cu partide nesocialiste progresiste. Totuşi, când conferinţa Internaţionalei Socialiste din 1904 a condamnat toate compromisurile de acest gen, Jaurès şi-a acceptat înfrângerea şi a contribuit la reunificarea partidelor într-o singură organizaţie. După terminarea primului război mondial, foarte mulţi socialişti au intrat în Partidul Comunist. Elementele mai conservatoare ale socialismului francez au părăsit treptat rândurile Partidului: cei mai mulţi dintre ei au aderat la Partidul Socialiştilor Radicali, total nemarxist.

În Germania, principiile marxismului erau reprezentate de oameni ca August Bebel şi Karl Kautsky, ce au subscris formal la ideile luptei de clasă şi necesităţii revoluţiei. Cel care a formulat cel mai detaliat erezia „gradualistă“ din Germania a fost „revizionistul“ Eduard Bernstein, care, în 1918, a evidenţiat mai clar decât oricine înaintea lui faptul că unele profeţii marxiste au fost vizibil infirmate. Faptele sunt fapte, insista Bernstein: chiar dacă Marx oferise o analiză corectă a mersului istoriei şi prezisese corect creşterea universală a marelui capital, el şi Engels rataseră înţelegerea numeroaselor alte aspecte. Astfel, chiar dacă controlul finanţelor şi industriei se concentra într-adevăr în mâini din ce în ce mai puţine, numărul micilor acţionari din societăţile pe acţiuni ori din alte întreprinderi părea să crească la fel de repede. Standardul de viaţă al muncitorilor, în loc să scadă sub presiunea „legii de fier a salariilor“, creştea constant; în agricultură, loturile individuale mijlocii, departe de a fi înghiţite de marile proprietăţi funciare centralizate, erau din ce în ce mai numeroase, cel puţin în Europa Occidentală. De asemenea, clasa de mijloc, în loc să fie prinsă în cleşte între muncitorime şi marii capitalişti, aşa cum prezisese Marx, absorbea din ce în ce mai mulţi muncitori care, pe măsură ce erau mai prosperi, tindeau să devină acţionari în aceleaşi întreprinderi capitaliste. Prăpastia dintre clase, departe de a se adânci, era invadată de poduri şi insuliţe de tot felul care o făceau de nerecunoscut.

Bernstein nu înţelegea de ce procesul istoric ar fi atât de inevitabil pe cât îl crezuseră marxiştii rigizi şi nu vedea în statul liberal instrumentul folosit de o clasă pentru a o reprima pe cealaltă. Dimpotrivă, privea cu suspiciune chiar sindicatele, întrucât ele puteau deveni la fel de egoiste şi de ostile intereselor societăţii în întregul ei precum capitaliştii individuali. Bernstein predica virtuţile sufragiului universal şi dezvoltarea unei autentice social-democraţii, care le-ar permite muncitorilor să îşi satisfacă nevoile doar prin obţinerea unei majorităţi confortabile în alegerile parlamentare.

Din aceste motive, el i-a atacat pe socialiştii breslelor, care susţineau, de pildă, că directorii fabricilor ar trebui aleşi de fabrică: o asemenea măsură ar plasa controlul, devenit şi mai arbitrar, în mâinile unei părţi a societăţii – producătorii împotriva consumatorilor –, ceea ce ar duce şi la ineficienţă. Bernstein nu a subscris nici la lozinca marxistă după care proletarii nu au patrie. El a relevat faptul că solidaritatea internaţională a clasei muncitoare nu reprezintă o legătură foarte puternică când se pune problema unei acţiuni la nivel internaţional şi că democratizarea crescândă în interiorul unei ţări ar îmblânzi conflictele de clasă aferente, creând o solidaritate internă între cetăţeni, obligaţi până la urmă să îi accepte pe muncitori ca membri ai comunităţii, la fel de liberi, de activi şi de influenţi ca oricare alţii.

Acest proces poate dura, însă ar putea fi accelerat doar prin extinderea democraţiei şi nu prin tacticile obtuze ale unei înverşunate lupte de clasă. Presiunea politică pe care partidul socialist era în stare să o exercite în Reichstag părea destul de eficace în satisfacerea doleanţelor individuale ale muncitorilor. Departe de mărirea prăpastiei dintre capitalişti şi forţele de producţie, capitalismul însuşi părea să fie dispus la concesii, iar dacă mişcarea muncitorească s-ar menţine pe linia dezvoltării politice şi economice treptate, şansele de a transforma societatea potrivit idealurilor ei ar fi mai mari decât prin instigarea la revoluţie. Formula lui Bernstein, „scopul nu înseamnă nimic, mişcarea este totul", reprezenta credinţa potrivit căreia dezvoltarea unor întreprinderi publice socialiste într-o lume capitalistă – laolaltă cu o creştere corespunzătoare a puterii lor politice şi economice – ar preîntâmpina necesitatea unei exproprieri violente. Unele idealuri ale socialiştilor de rând – libertate, egalitate politică şi juridică, securitate economică şi egalitatea şanselor, internaţionalism, antiimperalism şi pacifism – nu erau atât de diferite de acelea ale liberalilor de stânga. De aici a rezultat dorinţa de a colabora cu alte partide politice care simpatizau cu punctul de vedere al muncitorilor; aşa s-a întâmplat în Marea Britanie, în Franţa şi în ţările scandinave. Desigur, Bernstein a avut, din această cauză, de înfruntat ostilitatea necruţătoare a marxiştilor şi a sindicaliştilor revoluţionari, dar concepţia

sa a influențat decisiv mișcarea social-democrată germană, fiind deopotrivă cauză și simptom al forței și slăbiciunii sale.

Chiar în Rusia, țară în care condițiile politice și sociale erau în unele privințe medievale, socialismul gradualist a avut un anumit succes. Primul partid propriu-zis socialist din Rusia, moștenitor al tradiției liberalismului neorganizat, al populismului și al terorismului revoluționar întru câtva agrar (narodnic) din deceniile anterioare, a fost Partidul Social-Democrat Rus, întemeiat de Gheorghi Plehanov, Leo Deutsch și Vera Zasulici în 1898. La origine, acesta a fost un partid marxist ce susținea că numai proletariatul organizat din industriile aflate în plină dezvoltare poate salva Rusia de la autocrație și exploatare; că nu trebuie să se mizeze pe efectul trecerii obștilor țărănești emancipate la forme moderne de proprietate agrară comunală, idee preconizată de radicalii și de revoluționarii de dinainte, de la gradualiști ca Herzen și Lavrov până la „activiști" ca Cernîșevski sau la asasinii țarului Alexandru al II-lea. Și în Rusia, gradualismul socialist și-a găsit adepți printre intelectuali ca Struve, Prokopovici și Kuskova, ce au luat apărarea acțiunilor sindicaliste și „economice", legale împotriva atacurilor mai dure ale unor marxiști intransigenți ca Plehanov și Lenin. Tradiția anterioară a apelului la sentimente morale și credința în posibilitatea evitării monstruozităților industrialismului printr-o trecere directă de la obștile țărănești la socialismul agrar organizat a fost susținută de Partidul Social Revoluționar, care nu accepta doctrina marxistă a inevitabilității luptei de clasă și credea în posibilitatea transformării Rusiei prin mijloace democratice, adică parlamentare, într-o democrație industrial-agrară. Terorismul individual îndreptat împotriva asupririi necruțătoare exercitate de autocrația țaristă ar urma să susțină material realizarea acestui scop. În mod ciudat, anarhismul nu a avut niciodată un impact real în Imperiul Rus, în ciuda rolului jucat de Bakunin și Kropotkin.

În țările vest-europene vorbitoare de limbi romanice, influența lui Bakunin și a lui Proudhon a fost mai puternică decât cea a lui Marx: chiar dacă în Italia și în Spania existau partide social-democrate, cea mai mare parte a socialiștilor revoluționari aparțineau diferitelor grupări sindicale și anarhiste, inspirate de ideea luptei

economice împotriva burgheziei şi întrajutorării proletariatului, luând din când în când forma sabotajului şi grevelor, forme de presiune socială mai eficace decât lupta politică făţişă. În Statele Unite, Muncitorii Industriali ai Lumii, ai căror adepţi nu se dădeau uneori în lături de la acte teroriste, reprezentau, la rândul lor, o formă de activitate sindicală.

Între timp apăruseră anumite tendinţe noi. Teoreticieni sociali şi economişti ca J.A. Hobson, V.I. Lenin, Rudolf Hilfering şi Rosa Luxemburg adăugaseră teoriilor lui Marx o doctrină privitoare la dezvoltarea inegală a imperialismului şi a efectelor acestuia asupra luptei de clasă. Deoarece ei credeau că imperialismul este generat de căutarea unor zone de investiţe de capital financiar şi industrial şi deoarece, în această competiţie, unele ţări cuceriseră teritorii, mână de lucru nativă şi bogăţii naturale mai mult decât altele, crescuse sensibil probabilitatea conflictului între clasele capitaliste din diferite ţări – noile puteri „înfometate“ împotriva vechilor puteri „sătule“. Mai mult, în rândurile Partidului Social-Democrat Rus se produsese o ruptură hotărâtoare. Lenin, conducătorul aripii stângi, pretindea un grad mai mare de centralizare autoritară din partea executivului Partidului şi eliminarea din funcţiile de conducere a tuturor celor care nu erau revoluţionari de profesie; aceştia urmau să traseze strategia marxiştilor din sindicatele legalizate şi, în Rusia, a marxiştilor implicaţi în politică. Plehanov, teoreticianul de frunte al Partidului, şi Martov, unul dintre cei mai talentaţi polemişti şi organizatori, doreau o conducere mai democratică şi mai puţin centralizată. Partidul s-a scindat în bolşevicii conduşi de Lenin şi menşevicii conduşi de Martov, ulterior şi de Plehanov. Ambele secţiuni păreau să fie de acord în privinţa scopului ultim: o revoluţie urmată de instaurarea unei republici burgheze, pe care marxiştii să o dirijeze fără remuşcări către o socializare completă.

Primul război mondial a generat o criză în rândurile socialiştilor europeni: cu puţine zile înainte de declanşarea ostilităţilor, socialiştii francezi şi germani îşi promiseseră unii altora să se opună războiului, manifestându-şi solidaritatea împotriva guvernelor din ţările lor. Aceste angajamente s-au dovedit inutile, căci în 1914, aproape toţi deputaţii socialişti din Germania şi Franţa au votat

credite de război. Ce-i drept, cei dintâi au exprimat unele semne de nemulţumire pe măsură ce războiul continua. Organizaţiile socialiste disidente ce condamnaseră războiul, considerându-l un conflict imperialist, străin şi potrivnic intereselor muncitorilor, s-au întrunit în două conferinţe în Elveţia, la Zimmerwald (în 1915) şi la Kienthal (în 1916). La conferinţe au participat Lenin şi partizanii săi bolşevici, dar şi „menşevicii de stânga" (martoviţii), în vreme ce Plehanov şi social-democraţii tradiţionali ruşi i-au susţinut pe francezii conduşi de Guesde, promiţându-le să sprijine Antanta în măsura în care aceasta lupta de partea libertăţii şi idealurilor internaţionale, împotriva militarismului prusac, autocraţiei şi politicii de reprimare a luptei naţionale duse de Austro-Ungaria.

Când, în 1917, revoluţia democratică din Rusia l-a răsturnat pe ţar, menşevicii au susţinut, conform teoriei marxiste a istoriei, că Rusia trebuie să treacă mai întâi prin faza democraţiei burgheze, singura care ar permite organizarea şi dezvoltarea industriei şi agriculturii la nivelul Europei Occidentale. Ei credeau, aşadar, în necesitatea întăririi şi educării proletariatului până în momentul în care acesta va deveni majoritar şi progresul tehnologic îl va face apt să preia întregul control politic. Menşevicii erau convinşi că socialismul presupune un grad de dezvoltare mult mai ridicat decât cel pe care îl atinsese Rusia; Marx avertizase că loviturile de stat în condiţiile lipsurilor materiale riscă să ducă pur şi simplu la înlocuirea capitaliştilor cu un stat exploatator al forţei de muncă; de asemenea, că proletariatul era încă prea puţin organizat, neinstruit şi slab pentru a fi în stare să guverneze democratic. Cu siguranţă, aceasta era într-o şi mai mare măsură valabil pentru ţărani, care cu greu şi-ar fi putut îndeplini misiunea atribuită de marxism chiar într-o republică burghezo-democratică. Menşevicii considerau că preluarea puterii în lipsa unui sprijin suficient din partea maselor nu este decât oportunism blanquist sau bonapartist, contrazicând baza democratică a socialismului.

Contrar lor, Lenin şi Troţki – care devenise cel mai apropiat colaborator al lui Lenin – erau de părere că partidul socialist s-ar discredita şi s-ar demoraliza dacă nu ar prelua puterea într-o situaţie pe care ei o considerau evident revoluţionară şi nu ar instaura dic-

tatura în numele proletariatului. Ce-i drept, este inevitabil să se treacă prin faza capitalistă, însă ea trebuie parcursă nu sub conducerea unei burghezii liberale hărțuite de organizații muncitorești, ci sub controlul direct al proletariatului. Dacă sovietele nu vor prelua imediat puterea, cum procedase Comuna din Paris în 1871, revoluția va eșua, ca în 1905.

Sovietul muncitorilor, țăranilor și soldaților din toată țara, care, la fel ca în revoluția în 1905, fusese ales pentru a îndeplini funcții nedeterminate, acționa acum ca sursă alternativă de autoritate, în paralel cu guvernul liberal provizoriu. Bolșevicii, sprijiniți de aripa stângă a revoluționarilor sociali, susțineau că aceasta era singura reprezentantă veritabilă a proletariatului și maselor, fiind, prin urmare, singurul organ democratic în haosul general. În plus, oare nu admisese însuși Marx că dacă o revoluție rusă ar declanșa o conflagrație mondială, ea ar putea supraviețui fără necesitatea de a trece printr-o fază interimară, de democrație burgheză? În anii 1917–1918, Lenin era ferm convins de această posibilitate. Prin urmare, nu trebuiau să dea ascultare avertismentelor primite de la partidele socialiste ortodoxe din vestul Europei; în ochii lui Lenin, acestea, împreună cu social-democrații ruși tradiționali, trădaseră cauza în 1914.

Reușita lui Lenin din octombrie 1917, preluarea puterii, a scindat mișcarea socialistă mondială în două facțiuni net antagoniste. Conducătorii Internaționalei a Doua nu se opuseseră războiului, unii dintre ei chiar îl sprijiniseră; principalul teoretician al acesteia, conducătorul marxiștilor ortodocși germani, Karl Kautsky, atacase revoluția bolșevică, socotind-o o trădare a social-democrației de către o minoritate extremistă, motiv pentru care Lenin l-a denunțat ca renegat. În consecință, bolșevicii ruși, care își luaseră numele de comuniști, au hotărât să se rupă de Internaționala a Doua și de Federația Internațională a Sindicatelor (asociată ei) și să-și creeze propria Internațională Comunistă (a Treia), rivală, și propria organizație sindicală mondială, „Profintern“.

Revoluții comuniste au izbucnit în Bavaria și în Ungaria. Încercări similare eșuate au existat în Prusia. În 1919, socialiștii germani de stânga, Karl Liebknecht și Rosa Luxemburg, au fost asasinați la Berlin, soartă pe care au avut-o și tovarășii lor, Kurt Eisner

şi Eugen Leviné, în Bavaria, unde republica comunistă fusese deja reprimată. În Ungaria, teroarea roşie a fost urmată de o teroare albă, mai brutală şi mai nemiloasă. În Rusia, exterminarea sistematică a oponenţilor regimului comunist a luat curând forma execuţiilor în masă şi încarcerărilor. Mişcările muncitoreşti din toate ţările au fost divizate între, pe de o parte, partizanii dictaturii autoritare instituite de Partidul Comunist al lui Lenin, nesocotind metodele democratice occidentale în favoarea forţei şi conducerii de tip saint-simonist, „de la vârf"; pe de altă parte, cei care i s-au opus, considerând-o despotică; în fine, cei care înclinau cu mai multă sau mai puţină convigere în favoarea uneia dintre extreme.

După câţiva ani de ezitări, în decursul cărora a apărut o nouă Internaţională – aşa-numita „Internaţională 2 ½", cu centrul la Viena –, s-a petrecut în cele din urmă o cristalizare. Pe de o parte, s-au constituit partidele social-democrate şi sindicatele asociate lor, ce continuau să creadă în acţiunea economică şi politică democratică neviolentă şi în manifestările paşnice; pe de altă parte, partidele comuniste hotărâte să răstoarne regimurile necomuniste existente – la nevoie, prin forţă –, rămânând făţiş ostile tuturor celorlalte partide socialiste, pe care le etichetau ca trădătoare şi dispuse la compromisuri. Expulzarea lui Troţki din Rusia în 1928 a dus la apariţia unei noi organizaţii, Internaţionala a Patra, ce se pretindea adevărata continuatoare a ideilor lui Marx şi Lenin, combătând ceea ce ea numea corupţie birocratică, deviaţii oportuniste şi naţionalism, manifestate de Partidul Comunist Rus al lui Stalin.

În afara unor mici grupări independente – unele şi-au făcut simţită prezenţa de mai multe ori în Marea Britanie, Statele Unite şi în ţările vest-europene vorbitoare de limbi romanice –, au rămas în afara mişcării socialiste, dar într-o oarecare asociere ideologică cu aceasta, partidele sindicaliste şi anarhiste ce continuau fie o tradiţie proudhonistă, nerevoluţionară, pacifistă, bazată pe întrajutorare reciprocă, fie o tradiţie bakuninistă, încurajând conspiraţia, terorismul şi opoziţia faţă de orice autoritate. Pentru a face faţă unor situaţii specifice de criză, se încheiau alianţe pe termen scurt între diferitele direcţii ale socialismului. În anii 1935–1938, mişcarea Frontul Popular din Europa Occidentală a încercat unificarea tuturor forţelor antifasciste, în primul rând a social-democraţilor şi a

comuniştilor, într-o alianţă politică împotriva statelor fasciste şi a forţelor tentate să încheie compromisuri cu ele. În mod asemănător, în timpul revoluţiei şi războiului civil din Spania (1935–1939), s-au format alianţe temporale între partidele de stânga, ceea ce a permis comuniştilor stalinişti să-şi extermine virtual rivalii, dar şi victoria fasciştilor conduşi de generalul Franco.

După cel de-al doilea război mondial, cele mai multe partide socialiste sau muncitoreşti conţineau aripi sau cel puţin elemente favorabile cooperării pe o scară mai mult sau mai puţin limitată cu partidele comuniste. Fireşte, aceste tendinţe au fost mai puternice în Europa de Est, unde influenţa sovietică era predominantă, decât în Europa de Vest, unde era privită cu spaimă. Cu toate acestea, s-a dovedit faptul că schisma ce i-a separat pe comunişti, inclusiv regimul naţional comunist independent din Iugoslavia, de toate celelalte partide socialiste era mai profundă ca oricând. Socialismul ortodox, cu organizarea sa democratică, tolerant faţă de diferenţele de opinii manifestate în cadrul unui program comun, convins că puterea trebuie dobândită prin mijloace legale, parlamentare şi prin socializare graduală şi, în primul rând, preocupat constant de libertăţile civile ale individului, a urmat un drum foarte diferit de acela al comunismului, caracterizat de centralizare ierarhică rigidă, respingerea compromisului politic cu necomuniştii la orice nivel, disciplină riguroasă şi mecanism de reprimare fizică a tuturor diferenţelor de opinie sau de atitudine ale aderenţilor, şi, în primul rând, de convingerea că scopul suprem – înlăturarea tuturor formelor de capitalism – justifică folosirea oricărui mijloc pentru atingerea sa. Cu privire la bazele doctrinei, nici una dintre formele crezului social-democrat (necomunist) nu a cunoscut modificări importante după anul 1919 – ultima ocazie în care această doctrină a fost obligată să îşi precizeze poziţia cu privire la acuzaţiile aduse de conducătorii Internaţionalei Comuniste.[1]

---

[1] Eseul a apărut iniţial în 1902 şi a fost republicat, cu revizuiri, în 1966. S-au adus unele mici amendamente, însă nu a fost substanţial reconsiderat ca urmare a evenimentelor mai recente, mai ales după prăbuşirea comunismului în Europa de Est şi în fosta Uniune Sovietică.

MARXISMUL ŞI INTERNAŢIONALA ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

I

Prima Asociaţie Internaţională a Oamenilor Muncii a fost înfiinţată la Londra, în St. Martin's Hall, la 28 septembrie 1864. Regulamentul a fost adoptat în ultima săptămână a lunii octombrie a aceluiaşi an de către un grup de vreo douăzeci de persoane, cât se poate de obscure la acea dată, cele mai multe fiind şi mai puţin cunoscute la o sută de ani după eveniment.[1] Câţi sunt aceia care, chiar dintre specialiştii documentaţi în istoria socială a secolului al XIX-lea, şi-ar putea aminti vieţile sau măcar numele unora ca Limousin, Dupleix, Lessner şi Hermann Jung, Schapper şi Bobczynski sau chiar Levy din Geneva ori primarul Luigi Wolff? Cine îşi mai aminteşte de ceilalţi membri ai Ligii Comuniste? Carierele unora precum Tolain, Fribourg, Varlin, De Paepe, Eccarius[2], Howell, Odger, Cremer sunt, poate, mai cunoscute. Este, cu toate acestea, puţin probabil ca rolul jucat de aceşti întemeietori să mai dăinuie în amintirea cuiva altfel decât prin asociere cu figura centrală din spatele acestei organizaţii. El este cel care a făcut astfel încât acest grup eterogen de oameni, nu foarte bogaţi în idei, nici înzestraţi cu aptitudini organizatorice, să devină un instrument care, dacă, în sine, nu a modificat istoria, a pus totuşi bazele unei mişcări care a realizat chiar acest lucru.

Karl Marx a trăit la Londra. S-a impus cu autoritate în faţa unor figuri minore ale exilului german, oameni cu vederi comuniste precum Eccarius, Lessner, Schapper, care, în mod firesc, l-au conside-

[1] Textul a fost scris în 1964.

[2] Merită menţionat faptul că Eccarius, despre care Marx crezuse că era un socialist revoluţionar autentic, a devenit, se pare, agent plătit al guvernului prusac.

rat liderul lor spiritual. Conducătorii clasei muncitoare britanice din acea vreme nu îl cunoşteau prea bine, însă cei mai energici dintre aceştia au recunoscut în el un teoretician revoluționar cultivat, apt să ofere şi să formuleze idei pentru o asociație internațională a muncitorilor; drept care, Marx (împreună cu prietenul său Engels) a fost cooptat în mişcare, a jucat un rol de frunte în secțiunea engleză şi, după cincisprezece de ani de stat în umbră, şi-a făcut intrarea ca figură dominantă pe scena publică a Europei şi a istoriei mondiale.

Ne gândim cu ironie că două momente cruciale ale istoriei socialismului internațional, cele din anii 1864 şi 1903 (când, tot la Londra, Lenin a întemeiat Partidul Bolşevic), au avut loc într-o țară ai cărei locuitori au rămas şi aveau să rămână total ignoranți cu privire la evenimentele istorice care se petreceau în mijlocul lor. Mai precis, englezii nu au ştiut că, pornind de la doctrine inspirate în mare parte din istoria lor economică şi socială, se luau hotărâri în care, în ciuda atenției pe care le-o acordau Marx şi marxismul, ei nu au jucat şi nu aveau să joace nici un rol realmente decisiv.

Să ne reamintim contextul epocii. Pe continentul european, perioada de reacțiune socială care a urmat eşecului mişcărilor din 1848 nu era nicidecum încheiată. În 1864, mişcările muncitoreşti au avut o amploare foarte redusă. Succesele remarcabile înregistrate de Lassalle în Germania au arătat cât de mult se poate face când există talent şi energie, în ciuda impedimentelor legale şi sociale, însă exemplul său a rămas unic. Nici francezii, nici englezii, nici belgienii şi nici elvețienii care fuseseră prezenți la întrunirea din St. Martin's Hall nu au avut o influență cât de cât comparabilă cu aceea a unor lideri de partide politice de mâna a doua din acea perioadă. Proudhon, aflat în exil la Bruxelles, era neputincios; Bakunin țesea, la Londra sau în Elveția, ițele unor conspirații imaginare. Marx conducea o sectă inexistentă şi, lipsit de mijloace materiale, scormonea arhivele de la British Museum, scriind lucrări prea puțin familiare socialiştilor profesionişti, ca să nu mai vorbim despre publicul educat.

Ne putem atunci întreba, şi pe bună dreptate: Ce anume a făcut ca Internaționala Întâi şi doctrinele marxiste, atât de puternic re-

prezentate în preambulul, statutele şi regulamentul acesteia, să se întipărească în imaginaţia oamenilor? Şi, mai mult decât atât, cum a putut ea să dobândească o influenţă reală mai mare decât toate mişcările sociale organizate ale epocii – pozitivismul comtist, de exemplu, sau utilitarismul, mişcarea saint-simonistă, socialismul creştin, reformismul liberal sau Liga pentru Pace şi Libertate –, ţinând cont de faptul că unele dintre aceste mişcări se bazau pe doctrine clar argumentate, clar exprimate, cuprinzătoare, raţionale şi convingătoare, oferind, într-o măsură cu nimic mai puţin inteligibilă sau, uneori, chiar apocaliptică, o soluţie celor descurajaţi şi oprimaţi. Pe scurt, cui i se datorează elanul, succesul şi impactul copleşitor al mişcării marxiste? Să fi fost oare doctrina sau organizaţia marxiştilor ori o combinaţie a celor două? Nu îmi voi propune să răspund, nici chiar pe scurt, la această întrebare, care pare astăzi şi mai importantă pentru supravieţuirea şi perspectivele întregii omeniri decât acum un secol. În pofida faptului că Internaţionala era departe de a fi o organizaţie cu vederi marxiste – pe tot parcursul scurtei sale existenţe, ea a rămas o alianţă incomodă între oameni cu idei foarte diferite, proudhonişti, iacobini, bakuninişti, populişti sau, în cazul sindicatelor, reprezentanţii unor tendinţe şi mai confuze pentru a putea fi clasificate –, importanţa sa istorică provine din asocierea ei cu numele şi doctrina lui Marx. Aceasta i-a creat imaginea şi mitul, care, din punct de vedere istoric, sunt cel puţin la fel de convingătoare ca adevărurile gol-goluţe în jurul cărora se dezvoltă. Fenomenul are un triplu aspect: organizaţia ca atare; doctrinele lui Marx, pentru care organizaţia a servit drept platformă şi cu care, ulterior, avea să fie, oarecum mitic, identificată; şi, în sfârşit, notorietatea şi prestigiul acesteia, pe care comunismul ca atare le-a câştigat de pe urma faptelor şi martiriului, dar mai ales datorită renumelui Comunei din Paris. Voi începe cu ideile cărora organizaţia le-a conferit un avânt atât de mare:

Îmi propun să tratez acest subiect urmând cinci direcţii principale:

(i) Pretenţia marxismului de a explica istoria umană, mai ales contradicţiile, exploatarea şi sărăcia, în termeni care se doresc atât ştiinţifici, cât şi istorici, care să permită predicţii asupra unui viitor strălucit – domnia libertăţii, egalităţii şi prosperităţii

în întreaga lume –, cu alte cuvinte, o sinteză între metodele științifice, realismul istoric și garantarea unor recompense ultime, la fel de reale și de neîndoielnice precum cele oferite în trecut de religie sau de filosofie.

(ii) Fixarea, atât pe termen scurt, cât și pe termen lung, a unor scopuri concrete, pe care, în mod firesc, oamenii să le urmărească; în particular, identificarea unui dușman anume, a cărui înfrângere este condiția necesară pentru a păși pe calea eliberării omenirii.

(iii) Împărțirea netă a oamenilor în fii ai luminii și fii ai întunericului; corolarul fiind acela că natura faptelor obiective, și nu deciziile libere și revocabile ale oamenilor, sunt responsabile pentru soarta fiilor întunericului, a mulțimii de indivizi pe care istoria a condamnat-o la pieire. De aici decurge faptul că eforturile omenești de a o salva sunt, în mod inevitabil, sortite eșecului și, ca atare, iraționale.

(iv) Exprimarea intereselor unei anumite clase ce luptă pentru putere în funcție de valorile generale ale oricărei societăți; prin urmare, transformarea inevitabilă a moralității umane într-un nou cod etic, corespunzând ascensiunii unei noi clase angajate în bătălia finală împotriva forțelor inechității sociale și exploatării, clasă ale cărei cerințe, fiind identice cu cele ale oamenilor ca atare, anulează toate celelalte considerente etice.

(v) Identificarea intereselor unui anumit grup de oameni sau al unei anumite clase – muncitorii, proletariatul exploatat, poate chiar, mai simplu spus, săracii – cu interesele întregii omeniri ca atare.

Ceea ce a creat, de fapt, Marx a fost o nouă organizație ecumenică, un fel de anti-Biserică, cu un întreg aparat de concepte și categorii, apt, cel puțin în teorie, să ofere răspunsuri clare și definitive tuturor întrebărilor posibile, private sau publice, științifice sau istorice, morale sau estetice, individuale sau instituționale. Evanghelia acestei noi structuri sociale, la care visaseră Saint-Simon și Comte, dar pe care au creat-o Marx și Engels, se adresa rațiunii și pasiunilor unor persoane reale, cărora extinderea industrialismului în Europa le conferise conștiință de sine – un corp unitar în virtutea unor sufe-

rințe și interese comune. Erau lucrătorii din fabrici, prăvălii sau de pe ogoare – pe scurt, cei care nu erau proprietarii uneltelor de producție, oameni a căror condiție forma centrul a ceea ce, în secolul al XIX-lea, avea să capete numele de „problemă socială".

Nu îmi propun să expun principiile, atât de cunoscute, ale marxismului. Țin totuși să remarc că ele se bazează pe un eșafodaj metafizic care nu este nicidecum evident, o amplă supoziție pe care Marx a preluat-o de la Hegel și din filosofia clasică și pe care nu a considerat necesar să o argumenteze. Această supoziție, importantă nu doar în mod intrinsec, ci mai ales datorită imensei influențe pe care a avut-o, este concepția monistă asupra istoriei.

Marxistul rus Plehanov avea perfectă dreptate când descria marxismul în acest fel; pentru el, la fel ca pentru gânditorii clasici, realitatea este un sistem rațional unic. Cei care gândesc în acest mod consideră că istoria și natura – cele două dimensiuni ale experienței umane – sunt explicabile în termenii unui sistem unic și atotcuprinzător de legi care pot fi descoperite și care guvernează deopotrivă oamenii și natura neînsuflețită, cu toate că fiecare ramură a școlii și-a formulat propriile legi, pretinzându-se prima care le-a descoperit. În plus, marxismul susține (la fel ca pozitivismul lui Comte) că aceste legi sunt singurele care pot explica toate erorile de gândire, suferințele și eșecurile care au marcat până în acel moment istoria omenirii.[1] Mai mult, marxismul se crede unicul capabil să distingă tendințele progresiste de cele reacționare, adică ceea ce favorizează realizarea scopurilor umane autentice, demonstrabile rațional, de ceea ce le blochează sau le ignoră. Marxismul se bazează pe supoziția că toate problemele umane pot avea soluție; că oamenii sunt în permanență astfel constituiți, încât tind să instituie pacea, nu războiul, armonia, nu discordia, unitatea, nu multiplicitatea. (Aceasta figurează ca axiomă atât în plan psihologic, cât și sociologic.) Neînțelegerile, conflictele, competiția între ființele omenești sunt în mod esențial procese patologice: poate că

---

[1] Erorile și suferințele din trecut sunt văzute ca un preludiu inevitabil al fericirii viitoare, ca semne și dovezi ale acestei fericiri: un episod necesar în marea dramă a istoriei umane – nu accidente, nici catastrofe lipsite de sens.

oameni sunt astfel constituiți încât aceste tendințe să fie inevitabile la un anumit nivel de dezvoltare. Ceea ce le face anormale este faptul că ele nu contribuie la realizarea acelor scopuri pe care oamenii, în această calitate, nu le pot evita, fiindu-le comune – sunt scopurile permanente şi comune care îi fac pe oameni umani.

Această supoziție, conform căreia toate ființele omenești au o natură comună greu de schimbat, ce poate fi definită prin scopuri foarte generale şi specific umane, stă la baza doctrinelor lui Aristotel şi ale Bibliei, fiind prezentă şi la Toma d'Aquino, Descartes, Luther sau la gânditorii atei din Parisul secolului al XVIII-lea. Ea face posibile discursurile despre frustrarea, degradarea şi pervertirea ființei umane. Oamenii dispun de un potențial spiritual şi material permanent, pe care îl pot realiza numai în anumite condiții: să înceteze să se distrugă unii pe alții, să nu își mai risipească energiile în lupte reciproce şi să se unească pentru a domina în mod rațional mediul înconjurător. Pentru marxişti, rațiunea înțelege şi caută satisfacerea nevoilor pe care oamenii le posedă în chip necesar, nevoi prost concepute în trecut din motive explicabile istoric şi folosite greşit, pentru justificarea agresiunii şi exploatării. Supoziția centrală, adoptată necritic, este că toate scopurile umane sunt, în principiu, posibil de armonizat şi de satisfăcut; că oamenii sunt, sau pot fi şi vor fi, în stare să trăiască astfel încât satisfacerea scopurilor „naturale" ale unui om să nu prejudicieze nicicând dorința unor semeni de a obține un lucru similar.

Aceasta implică falsitatea tuturor teoriilor care acceptă caracterul inevitabil al conflictului sau chiar, în cazul lui Kant, susțin că progresul nu este posibil fără luptă şi că lupta fiecărui copac pentru a lua lumina celorlalți ajută pădurea să crească mai înaltă. Marxismul se opune direct tuturor formelor de „darwinism social"; el neagă ipoteza că păcatul original, răul inerent, agresivitatea naturală ori varietatea şi incompatibilitatea dorințelor şi scopurilor umane sunt cele care distrug posibilitatea unei armonii fără cusur, a unității complete a ființelor raționale, care trăiesc într-o cooperare lipsită de fricțiuni, urmărind scopuri armonioase şi universal acceptate. De aceea, marxismul se opune radical consecințelor unor idei mai vechi, cum ar fi aceea că scopul acțiunii politice nu

este atingerea perfecţiunii statice, ci reglarea intereselor şi activităţilor umane pe măsură ce apar şi când apar. Căci conform acestor idei, este firesc ca oamenii să îşi propună scopuri diferite şi, uneori, incompatibile; nu este nimic rău în aceasta, deoarece diversitatea este preţul – poate chiar esenţa – activităţii libere. Prin urmare, tot ce se poate obţine prin acţiune politică este crearea unui mecanism apt să împiedice acutizarea divergenţelor, suferinţa cauzată de prea multe conflicte şi ciocniri, fără a încerca să le suprime în întregime; a năzui cu orice preţ la eliminarea fricţiunilor înseamnă a-i strivi pe oameni într-un pat procustian, a-i supune unei uniformităţi artificiale care ar duce la sărăcie şi, câteodată, la distrugerea spiritului. Marxismul se opune acestor doctrine.

Istoria gândirii politice constă, în mare, într-o polemică între aceste două concepţii rivale asupra societăţii. Pe de o parte, există adepţi ai pluralismului, ai varietăţii şi ai unei circulaţii libere a ideilor; ei favorizează o ordine socială ce presupune existenţa ciocnirilor şi necesitatea constantă a reconcilierii, reglării şi echilibrării, o ordine aflată mereu într-o condiţie de echilibru imperfect, care trebuie menţinută prin efort conştient. Pe de altă parte, îi găsim pe cei care cred că această condiţie socială precară este o formă de boală cronică a societăţii şi indivizilor, întrucât sănătatea constă în unitate, pace, eliminarea posibilităţii dezacordului şi recunoaşterea unui scop unic sau a unei categorii unice de scopuri neconflictuale, singurele raţionale, corolarul fiind acela că dezacordul raţional poate viza doar mijloacele – cum cred adepţii tradiţiei lui Platon, stoicii şi *philosophia perennis* medievală, Spinoza, Helvétius, Rousseau, Fichte şi teoria politică clasică. Marx s-a înscris de la început şi a rămas până la sfârşitul vieţii în filiera acestei tradiţii. El a evidenţiat contradicţiile şi conflictele inerente în dezvoltarea socială doar ca simple variaţiuni pe tema progresului neîntrerupt al oamenilor, concepuţi ca un sistem de fiinţe preocupate de înţelegerea şi controlarea mediului înconjurător şi a lor înşişi.

Din aceste premise clasice, el a tras cea mai originală şi mai influentă dintre concluziile sale: renumita doctrină a unităţii dintre teorie şi practică. Ceea ce faci nu este numai cea mai bună dovadă a ceea ce gândeşti, ci un criteriu care permite mai bine identifica-

rea a ceea ce crezi cu adevărat, decât ceea ce tu însuți crezi sau declari despre convingerile sau principiile tale. Uneori, marxismul a fost redus la truisme de acest gen, dar a proceda astfel înseamnă a recurge la caricatură. Doctrina marxistă susține că ceea ce faci *este* ceea ce crezi; practica nu este o dovadă a convingerii tale, ci este identică cu ea. A înțelege ceva *este* totuna cu a trăi, adică a acționa într-un anumit fel – și viceversa. Dacă o înțelegere și o cunoaștere de acest tip aparțin domeniului teoriei, atunci ea constituie, într-o anumită măsură, o formă a activității de gândire; dacă se petrece în domeniul acțiunii, atunci ea constă în disponibilitatea de a acționa într-un anumit fel, în inițierea unui anumit tip de comportament. Nu putem face distincții între convingere, gândire, emoții, acte de voință, decizii și acțiuni, acestea fiind tot atâtea activități, stări sau procese: sunt aspectele uneia și aceleiași *praxis* – acțiunea exercitată asupra lumii sau reacția față de ea.

De aici decurge o viziune despre valori și despre scopurile morale, politice și estetice, pe care marxiștii mai naivi nu au înțeles-o întotdeauna și care a fost uneori redusă la truisme vulgare. Pentru Marx, a fi rațional înseamnă a te înțelege pe tine însuți, situația în care trăiești, în primul rând, întreaga structură de clasă căreia îi aparții și relația pe care o ai cu ea. Structura evoluează de-a lungul istoriei, dând naștere societății al cărei membru ești: ea este ce este datorită relațiilor dintre membrii săi, relații care sunt, în sine, determinate de conexiunea dintre ei și procesul de producție. A înțelege ceva înseamnă a înțelege rolul pe care acel ceva îl joacă în procesul de producție, proces care, la rândul său, are un scop suprem, obiectiv și imuabil: satisfacerea intereselor reale ale omului, care pot fi descoperite ca atare. Marxismul este esențialmente teleologic. În plus, a înțelege înseamnă a vedea lumea în lumina a ce înțelegi, a trăi într-un anumit mod. Nu poate exista decât un singur răspuns valabil la orice problemă dată, fie ea teoretică sau practică, și anume, o cale care nu este autodistructivă, o politică socială sau un mod de viață rațional în orice situație dată; oricare ar fi, el trebuie să fie întotdeauna orientat în vederea organizării energiilor umane și înlăturării neînțelegerilor. Căci, cum spunea Saint-Simon, oamenii trebuie să își răsfrângă puterea asupra naturii

şi nu asupra semenilor - altfel riscă să rateze îndeplinirea obiectivelor omeneşti, a unor scopuri ce presupun o societate armonioasă, în care toate nevoile membrilor ei să fie satisfăcute integral. Aceasta este singura soluţie raţională. Toate celelalte forme de comportament nu sunt raţionale: cu alte cuvinte, duc la diferite tipuri şi grade de autoalienare şi frustrare. Pentru a şti ce trebuie să faci, trebuie să ştii ce eşti şi care este poziţia ta în structura proceselor de producţie ce determină aspectul fiecărei societăţi şi viaţa membrilor săi. Filosofii greşesc când separă valorile de fapte, căci a evalua înseamnă a acţiona. O evaluare raţională constă în aprecierea corectă a scopurilor, mijloacelor, situaţiilor şi agenţilor implicaţi în ele. A descoperi aceste adevăruri înseamnă a le aplica. Conform acestei perspective, este imposibil să analizezi o situaţie în mod corect fără a te comporta corespunzător - şi viceversa, cu toate că procesul nu este în mod necesar unul conştient. Dacă nu poţi şti care îţi este scopul real şi cum poate fi el atins, nu poţi fi raţional şi nu te poţi convinge să acţionezi în lumina acestei cunoaşteri.

Acest punct de vedere nu trebuie confundat cu utilitarismul vulgar (atribuit uneori, în mod eronat, lui Marx), conform căruia ar trebui să îmi spun următoarele: „Anumite legi obiective guvernează lumea şi istoria; ar fi în avantajul meu să văd ce sunt ele de fapt, să îmi reglez comportamentul în funcţie de ele, căci altfel voi fi zdrobit de forţa implacabilă a Istoriei; or, nici o fiinţă raţională nu poate dori una ca asta." Conştiinţa morală a oamenilor s-a ridicat întotdeauna împotriva acestui gen de invocare a forţelor implacabile; căci apar momente în care oamenii îşi dau seama că este mai bine, din punct de vedere moral (sau chiar politic), să îşi apere principiile absolute în faţa oricăror forţe superioare, să nu cedeze şi să nu se supună din prudenţă unor reguli, această cunoaştere morală nefiind zdruncinată nici atunci când preceptele ei sunt considerate utopice, himerice sau nepractice. Poziţia marxistă este mai sofisticată. La fel ca Hegel, Marx consideră că distincţia dintre fapte şi valori este o greşeală izvorâtă din superficialitate: fiecare gând, act sau sentiment este rezultatul unei evaluări. Valorile sunt părţi constitutive ale atitudinii mele generale faţă de lume, ale întregii concepţii care structurează sau poate fi percepută în tot ce

gândesc, simt, cred, înțeleg, descopăr, știu sau spun. Posibilitatea unei activități lipsite de orice evaluare – contemplarea detașată, descrierea plată a tot ce există, fără vreo atribuire de valoare – este, potrivit marxismului, o absurditate. Tot ce văd doar cu ochii epocii mele și ai idealurilor ei, culturii mele și valorilor ei, temperamentului meu și pulsiunilor lui și, mai presus de toate, desigur, clasei sociale din care fac parte și intereselor ei. Un realism care se bazează pe supoziția că faptele sunt entități obiective, aflate în afara noastră – într-un spațiu neutru, cum ar veni –, putând fi observate așa cum sunt ele cu adevărat, fără nici o evaluare sau interpretare, este echivalent cu a nega ideea că oamenii sunt creaturi apte să urmărească scopuri și să își construiască intenții. Conceptul de observator detașat, eliberat de curentul istoric ce îl determină să caute un anumit lucru și să evite un altul, îl face să aparțină unui anumit grup implicat în tradiții și unui anumit punct de vedere sau chiar în revolta împotriva lor; pe scurt, conceptul de „eu“ sau de „sine“ ca entitate statică și nu ca activitate perpetuă, adică de efort perpetuu de a face sau de a fi într-un anumit fel, de a te comporta într-un mod sau altul față de lucruri, față de propriile trăsături și, mai ales, față de alte persoane, este profund eronat. Ba mai mult: este un pretext pentru retragere – fuga de realitate care pozează în detașare rece –, este ceea ce Sartre a numit rea-credință. Prin urmare, numai evaluarea și activitatea care o exprimă vor fi raționale, dacă provin dintr-o percepție corectă a poziției mele istorice în procesul determinat de factorul său dominant, indiferent care ar fi acesta – Dumnezeu, legile naturii, statul, Biserica sau clasa. Evaluarea constă în alegerea exclusivă a mijloacelor care, în contextul acestui proces, sunt singurele care pot contribui efectiv la atingerea scopurilor pe care, în calitate de ființă rațională, trebuie să le urmăresc. Și trebuie să le urmăresc – nu într-un sens mecanic în care, de exemplu, spun că trebuie să diger, ci în sensul în care trebuie să ajung la concluzii logic corecte dacă folosesc metode logice de raționament, în sensul în care trebuie să încerc să mă apăr în fața pericolelor, dacă cred cu adevărat că ele îmi amenință persoana și scopurile.

George Lichtheim are așadar perfectă dreptate când afirmă că motivul pentru care Marx credea că este rațional ca revoluția să fie

pregătită nu era acela că ea ar fi inevitabilă; el o credea inevitabilă datorită tensiunii dintre noua stare a forțelor de producție și forțele legale, politice sau economice ale trecutului, tensiune care ar urma să crească până la punctul de a deveni literalmente inacceptabilă pentru toți cei care înțeleg cum ar trebui să fie și cum va fi o societate organizată rațional.[1] Astfel, între, pe de o parte, socializarea crescândă a mijloacelor de producție (exemplu de activitate conștientă, rațională și liberă, care dovedește o înțelegere realistă a felului în care trebuie realizate scopurile urmărite) și, pe de altă parte, mijloacele nesocializate de distribuție, care au supraviețuit dintr-o fază economică anterioară, se va declanșa inevitabil o explozie, urmată de găsirea unei soluții raționale. Acesta este sensul mai adânc, cosmic în care „la raison a toujours raison" (dictonul favorit al lui Plehanov). Pentru Marx, tensiunea face inevitabilă o revoltă decisivă, declanșată de o societate dată împotriva nemulțumirilor care provin din însăși ignoranța sau prostia sa inevitabilă, manifestându-se în menținerea instituțiilor care fuseseră inițial create de ea ca reacție la nevoile reale pe care acum nu mai sunt în stare să le îndeplinească și care devin obstacole în calea progresului și satisfacerii nevoilor de bază ale omului, în forma pe care le-a conferit-o progresul social. Fără îndoială, acest model al îndeplinirii parțiale a nevoilor dă naștere unor tensiuni și boli care își generează propriul leac, drept care este inevitabil. El este însă explicabil prin însăși natura umană – mizeria și măreția rațiunii și imaginației umane – și nu poate fi înțeles pornind de la o forță exterioară omului, care l-ar plămădi după plac, indiferent de dorințele lui. Piesa este scrisă dinainte, dar actorii nu sunt marionete mânuite cu sfori trase din spatele scenei: ei hotărăsc pentru sine. Direcțiile pe care se vor mișca sunt trasate de situația în care se află, iar ei le înțeleg și doresc să le urmeze, deoarece scopurile le aparțin în exclusivitate.

Această poziție, aparent clară, coerentă și bine conturată ascunde o forță explozivă, o ruptură dialectică pe care gânditorii

---

[1] George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study*, Londra și New York, 1961; ed. a II-a, 1964, p. 55.

marxişti nu o acceptă întotdeauna explicit. Faptele şi valorile se întrepătrund: oamenii sunt ce sunt datorită interacţiunii dintre factorii istorici, sociali şi material-naturali, iar valorile lor sunt determinate de sarcinile pe care istoria le atribuie oricărei creaturi raţionale ce posedă anumite scopuri sociale comune cu alte creaturi raţionale, scopuri pe care şi le fixează, le înţelege şi le urmăreşte pentru că ţin de esenţa raţionalităţii. Până aici, toate bune şi frumoase. Dar dacă istoria este un proces de schimbare neîntreruptă; dacă oamenii, năzuind spre scopurile lor istorice, modifică nu doar mediul înconjurător, ci şi pe ei înşişi – aşa cum Marx, urmându-l pe Hegel, susţinea în mod elocvent şi cu multă profunzime; şi dacă agentul central responsabil pentru dezvoltarea umană este conflictul de clasă; atunci, în cursul procesului istoric care duce la revoluţie, scopurile sociale, adică regulile, principiile şi valorile, trebuie modificate continuu de relaţiile schimbătoare dintre clasele sociale şi dintre indivizi în interiorul acestor clase (în fond, clasele nu sunt decât grupuri de indivizi, structura lor depinzând de interacţiunea dintre aceştia); astfel, câtă vreme lupta de clasă continuă, existenţa unor scopuri comune, universal umane este imposibilă. Nici un scop, sau principiu, nu poate fi atât de imuabil şi de sfânt încât să nu existe o situaţie anumită în care cerinţele stadiului următor pe calea ascendentă a schimbării de la sine a omenirii să nu fie îndreptăţite să îl înlăture. Iar oamenii nu pot să prevadă şi nici să cunoască pe deplin stadiul următor decât în momentul în care l-au atins, şi aceasta deoarece ei sunt la rândul lor modificaţi prin propriile eforturi. Acesta este cursul istoriei până când ordinea raţională ultimă a societăţii va fi atinsă, iar ceea ce Marx numea „preistorie“ îşi va fi atins scopul final.

Potrivit acestei concepţii, scopul suprem al omenirii este libertatea indivizilor capabili să se autodetermine prin raţiune descătuşată, astfel încât progresul să fie identic cu triumful unei anumite părţi a omenirii, şi anume proletariatul, singurul agent al acestei dezvoltări raţionale. Rezultă că interesele proletariatului sunt preeminente, fiind identice cu cele ale întregii omeniri. Dar – şi acesta este un „dar“ de importanţă crucială – aceste interese şi cerinţe concrete se modifică de la un moment la altul în cursul vicisitudi-

nilor luptei de clasă, fie şi numai pentru că ele reprezintă oameni care, ei înşişi, cu idealurile, perspectivele, ierarhiile lor de valori, se află într-o continuă schimbare, astfel încât nu se poate anticipa ce dictează ele: interesele proletariatului pot să difere de tot ce venerăm astăzi. În fond, aceasta i-a şocat pe cei care au considerat anumite poziţii marxiste imorale sau despotice. Indiferent cât de sinceri au fost Herzen, Bakunin, Kropotkin, Lavrov, Jaurès, Martov, Rosa Luxemburg şi Karl Liebknecht când au recunoscut valabilitatea analizei clasei în istorie, este evident că ei nu au crezut cu adevărat că valorile nu sunt decât funcţii ale unor situaţii concrete schimbătoare, putând fi deduse direct din acestea.[1] Ei nu puteau să se împace cu axioma conform căreia interesele proletariatului, aşa cum erau interpretate de analiştii marxişti competenţi, acţionează ca o busolă ce indică infailibil ce este corect din punct de vedere moral şi politic (căci cele două trebuie să coincidă) în sensul literal în care adevărul a fost adesea identificat cu diferitele sentinţe ale castelor privilegiate de preoţi ce aparţin religiilor care se considerau depozitarul absolut şi infailibil al adevărului şi dreptăţii.

Unii dintre aceşti gânditori au exprimat asemenea idei în studii sau pe estrade publice. Dar consecinţa a fost că, în cutare ţară şi în cutare situaţie, revendicările ţăranilor trebuiau ignorate pentru că teoria decretase – lucru destul de plauzibil – că ei sunt o clasă reacţionară; sau că, în numele dialecticii istorice, teoria a ordonat suprimarea drepturilor democratice ale membrilor partidelor clasei muncitoare, preferând să proclame o elită de conducători aleşi; sau a dispus sabotarea unui război purtat împotriva unor oameni şi a unor instituţii cunoscute ca inamice ale unei civilizaţii ce respecta valorile umane, în absenţa cărora viaţa părea că nu mai merita apărată (cum s-a întâmplat în 1914 şi 1939); sau suprimarea drepturilor elementare ale omului în numele Revoluţiei (măsură ratificată de Plehanov în 1903); sau supunerea în faţa unei dictaturi sau a unor lideri de partid care se autoalegeau (procedeu condamnat de Rosa Luxemburg în 1918); sau îndemnul la sperjur, la fals şi uz de fals, la alianţă cu Hitler, la crimă şi la masacrarea unor oameni ne-

---

[1] Karl Liebknecht a fost un neokantian declarat.

vinovați – toate aberațiile binecunoscute care au dus la crize morale, falimente şi sciziuni în partidele comuniste. Originea ideii de fărădelege rezidă, după părerea mea, mai degrabă într-o credință permanentă în existența unor valori umane mai durabile (absolute sau nu) decât într-o suprastructură în continuă schimbare, determinată de o bază care, la rândul ei, se modifică neîncetat. Tocmai la această credință nu au putut să renunțe primii eretici – Hess şi Grün, Proudhon şi anarhiştii –, motiv pentru care au fost excomunicați şi anatemizați. Şi tocmai revenirea la această concepție, relativ nonevoluționistă, a principiilor morale este motivul pentru care revizionismul lui Bernstein a părut marxiştilor ortodocşi un pericol atât de serios: Bernstein a aderat la idealuri universale şi nu i-a acuzat pe discipolii necritici ai lui Marx de numeroase erori teoretice, profeții false, greşeli strategice şi tactice. Ceea ce l-a separat pe Bernstein de marxiştii ortodocşi a fost convingerea nestrămutată că oameni aflați în locuri şi împrejurări foarte diferite se înțeleg grație unui nucleu (sau unor nuclee care se intersectează) de valori umane comune, astfel încât îi putem înțelege pe profeții evrei, pe filosofii greci, pe teologii medievali şi instituțiile indiene, chineze sau japoneze, în ciuda imenselor diferențe existente în procesele de producție care separă societatea noastră de a lor. Poate că însuşi Marx, în scrieri şi în viața reală, a demonstrat că admite acest fapt neîndoielnic care stă la baza întregii comunicări interumane. Dar doctrina sa implică opusul – sau cel puțin aşa părea în ochii unora dintre discipolii săi fanatici. Când Jules Guesde a refuzat să ia partea apărătorilor lui Dreyfus, pretextând că aici ar fi o „afacere“ internă a burgheziei, care nu putea avea nici un impact asupra proletariatului, comportamentul său a fost al unui doctrinar marxist fidel. Doctrinarul este dispus să suprime chiar ce bănuieşte a fi adevărat, dacă împrejurările o cer; conduita sa curentă se bazează pe ce îi pretinde doctrina să gândească şi să facă. Aşadar, când Martov şi alți asociați ai săi l-au acuzat pe Lenin de „cinism fără limite“, poate că nu au avut pe de-a-ntregul dreptate. Nimeni nu neagă faptul că țelul suprem care a dominat întreaga activitate a lui Lenin a fost victoria revoluției proletare, aşa cum o concepea el. Lenin şi-ar fi putut justifica – şi şi-a justificat – toate

faptele comise, considerate cinice: de la tacticile politice necinstite la care a recurs în timpul întrunirilor Partidului Social-Democrat Rus până la tolerarea jafurilor armate sau a şantajului practicat de membrii de partid, invocând în favoarea lor, ca unic temei, necesitățile mişcării revoluționare. Această atitudine trece drept cinism pentru că reprezintă o ofensă adusă unei ierarhii de valori pe care nu o identificăm cu nevoile imediate ale secțiunii militante aparținând unei clase care luptă pentru victorie; altminteri, ea nu este cinică, ci respectă codul marxistului revoluționar consecvent. Lenin a comis, poate, greşeli în tacticile pe care le-a adoptat; poate că, aşa cum adversarii săi nu au încetat să spună, el s-a înşelat chiar în privința intereselor autentice ale clasei pe care o slujea şi a rolului propriu-zis al conducătorilor ei. Ceea ce însă i-a îngrozit, de fapt, pe criticii săi – inclusiv pe reprezentanții extremei stângi a socialiştilor, Rosa Luxemburg sau Martov – nu au fost erorile teoretice sau tactice, ci enormitățile, păcatele de neiertat împotriva socialismului şi moralității deopotrivă.

Despre ce moralitate este vorba? Există oare ceva rostit de Marx sau de Engels pe care Lenin să îl fi negat explicit în teorie sau în practică? Cel mult putem spune că, o dată cucerită puterea, el s-a abătut clar de la doctrina conținută în schema social-democrată clasică cu privire la forma revoluției proletare, într-o societate în care condițiile industriale nu erau suficient de avansate pentru a genera o majoritate proletară, pregătită din punct de vedere tehnic să preia puterea. Aceasta ar fi, în cel mai rău caz, o deviere teoretică, o interpretare eronată a istoriei. Cum rămâne atunci cu cinismul? Sau cu brutalitatea? Evident, aceia care au recurs la astfel de calificative mai păstrau urmele unei perspective morale mai vechi, incompatibile cu moralitatea marxistă strict revoluționară, moralitate căreia nici susținătorii de ultimă oră ai umanismului marxist, deşi se inspiră din primele scrieri ale maestrului, nu îi dau importanță.

Relativismul evoluționist este un element intrinsec al gândirii marxiste din toate timpurile. Una dintre principalele surse ale forței marxismului, cel puțin în plan politic, constă în faptul că, în pofida a tot ce au susținut Engels, Kautsky, Plehanov sau manualele

de marxism bazate pe scrierile acestora, există în învățătura marxistă o combinație uluitoare și îndrăzneață de autoritate absolută și moralitate evoluționistă. În lupta lor pentru cucerirea naturii, oamenii o modifică, dar se modifică și ei, și valorile lor. Ceea ce declară și dispun cei care conduc lupta și înțeleg noile valori (și anume, Partidul Comunist sau cei considerați conducătorii săi – elita, singura capabilă să înțeleagă pe deplin mersul istoriei) reprezintă absolutul doar în epoca lor. Această relativitate este extrem de importantă pentru marxism, deoarece fiecare stadiu al procesului care culminează cu izbânda proletariatului deține valorile sale istorice, de neasimilat cu cele ale altei perioade. Marx nu a reproșat valorilor burgheze falsitatea obiectivă, în sensul în care, de exemplu, teoria flogistonului este falsă, adică poate fi respinsă cu ajutorul unor criterii atemporale, ci faptul că aceste valori erau burgheze, așadar false, în sensul că exprimau sau favorizau o concepție despre viață și o formă de acțiune care intra în conflict cu structura progresului uman, răstălmăcind ca atare faptele. Adevărul, în acest sens, este echivalent cu viziunea celor mai avansați oameni ai epocii: aceștia sunt *ipso facto* cei care își identifică interesele cu cele ale celei mai progresiste clase ale timpului. Dovada faptului că ei percep corect realitatea constă în acțiunea lor: corectitudinea interpretării oferite istoriei și cerințelor acesteia este succesul practic, succes ce permite progresul umanității către scopurile sale adevărate, singurele care pot fi realmente atinse de oameni. Regulile cărora li se supune echipajul unui vas se pot schimba, dar cuvântul căpitanului și al ofițerilor, singurii care cunosc destinația, este definitiv și irevocabil, consfințind ceea ce este adevărat și corect. Această identificare a adevărului și autorității cu activitatea teoretică sau practică a unui grup particular de ființe omenești nu mai fusese enunțată niciodată de gânditorii laici. Bisericile se plasaseră pe o poziție similară, dar numai în măsura în care invocau acțiuni supranaturale. Ideea epocală a lui Marx a fost de a-l substitui pe Dumnezeul invocat de Biserici (în același timp unul și absolut, dar dezvăluind în diferite momente aspecte diferite ale esenței sale) cu evoluția istoriei. Marx a pus totul pe seama istoriei, i-a identificat pe interpreții autorizați ai acesteia, formulând imperative absolute

în numele lor şi al istoriei. Această concepţie despre adevăr ca autoritate a grupului asupra indivizilor sau, în scopuri practice, a conducătorilor grupului asupra membrilor de rând este actualmente[1] preponderentă acolo unde marxismul este ideologia dominantă, unde a înlocuit mai vechea noţiune de adevăr obiectiv, testabil prin criterii publice accesibile tuturor, care poate fi căutat şi găsit de către toţi. Aceasta este trăsătura comună marxismului şi marilor Biserici dogmatice ale lumii. În această privinţă, nici o doctrină politică nu ar putea rivaliza cu marxismul, nici măcar comtismul sau saint-simonismul, ca să nu mai vorbim despre liberalism, utilitarism, socialismul democratic sau despre toate celelalte sisteme laice – anticlericale – în încercarea de a atrage simpatiile liberale, progresiste şi revoluţionare ale opiniei europene (mai ales pe aceia care credeau că marxismul se bazează pe legile ştiinţelor naturii). Marxismul i-a eliberat pe susţinătorii săi de moralitatea veche, stabilă, „burgheză", aşa cum şi-ar fi putut dori şi Nietzsche sau Neceaev. Aceasta nu înseamnă că, în practică, unii social-democraţi şi marxişti, cel puţin înainte de epoca în discuţie, nu puteau fi oameni onorabili şi civilizaţi. Acest lucru era luat ca de la sine înţeles, deşi, pentru unii, într-o prea mare măsură.

II

A trăi înseamnă a acţiona. A acţiona înseamnă a urmări scopuri, a alege, a accepta, a respinge, a opune rezistenţă, a evita, a fi pentru sau împotriva unei întregi forme de viaţă sau a unor componente ale acesteia. Cel care este conştient de sine ştie lucrurile acestea, cel care nu, le face pur şi simplu. Valorile aparţin, prin urmare, înseşi structurii existenţei, care include gândirea, afectivitatea şi voinţa. Nu ne plasăm mai întâi într-un punct arhimedic aflat în afara lumii, de unde alegem un ideal sau altul după cum dorim, precum bunurile dintr-un magazin. Cum remarcase Aristotel, ne-am născut într-o lume şi într-o societate; suntem implicaţi în

[1] În 1964.

acestea prin felul în care acționăm în mod normal, prin faptul că locul, timpul și felul în care trăim și ne manifestăm sunt cele ale societăților noastre. O dată ce devenim conștienți de acestea, sesizăm contradicții între fapte și ideile ori închipuirile noastre sau între idealurile noastre, sau între scopurile și mijloacele la care recurgem pentru a le atinge. A fi rațional înseamnă a încerca înlăturarea acestor contradicții printr-o înțelegere mai profundă a faptelor. Dacă suntem idealiști hegelieni, „faptele“ sunt componentele unui proces sau ale unei activități spiritual-culturale. Dacă suntem materialiști, faptele constau în obiecte materiale, în legile care le guvernează și în eforturile ființelor omenești concrete – la rândul lor, entități naturale aflate în timp și spațiu – de a domina obiectele exterioare, inclusiv propriile trupuri și alți oameni. Aceste eforturi sunt menite să ducă la obținerea de către agent a libertății față de factori incontrolabili, să îl facă apt să se conducă mânuind „hățurile“ de care depinde viața sa, în primul rând, hrana, adăpostul, securitatea, dar, în fond, orice poate fi controlat în limitele fizice și psihologice impuse de natură. Prin urmare, a distinge faptele de valori, cum au procedat Hume și alți gânditori – dihotomia între ce este și ce trebuie să fie –, este imposibil. Orice descriere a ceea ce există presupune o atitudine, adică o perspectivă a sa în lumina a ceea ce trebuie să fie. Nu contemplăm un peisaj neschimbător, ci suntem implicați într-o mișcare a cărei direcție este perceptibilă. O putem descrie corect sau incorect, însă orice descriere trebuie să conțină o evaluare, cu alte cuvinte, o referire la scopurile spre care se îndreaptă mișcarea și în absența cărora ea nu ar putea fi nicicum „înțeleasă“; acestea sunt scopuri pe care noi nu le-am ales, dar care aparțin esenței noastre, determinând ceea ce alegem sau respingem.

Acesta este fundamentul metafizic comun sistemelor lui Aristotel, Hegel și Marx; de altfel, tinerii hegelieni din anii 1830 și de la începutul anilor 1840 nu ar fi fost în dezacord cu nici una dintre ideile de mai sus. Nici concepția unei istorii bazate pe clase sociale nu este nouă. Cum admitea însuși Marx, această doctrină fusese un instrument puternic la care au apelat istoricii liberali francezi în timpul Restaurației; ei explicaseră dezvoltarea socială

prin conflicte de clasă concepute mai mult sau mai puțin în termeni economici. Originală în analiza marxistă este ideea că burghezia și proletariatul sunt două categorii istorice sortite să dispară și să apară în anumite momente istorice. Proletarii sunt o clasă de indivizi – muncitori – distinctă de uneltele lor – mijloacele de producție –, de materia lor primă și produsele lor, toate acestea fiind deținute sau preluate de la ei de către patron. Patronul era, de fapt, proprietarul muncitorilor, în măsura în care muncitorul a devenit, în absența instituției sclaviei legale, o creatură a cărei forță de muncă era cumpărată și vândută pe piață ca orice alt tip de marfă. Această clasă – proletariatul – și-a pierdut funcția morală sau socială: nu mai era concepută ca element al unui întreg social în care își are propria contribuție la realizarea țelului comun al întregului la care participă conștient toți membrii societății. Potrivit lui Marx, munca sau capacitatea de a munci devenise un simplu material de „exploatat" – un obiect și nu un subiect, o marfă tratată (indiferent ce ar gândi sau ar spune oamenii) ca un lucru oarecare, o entitate nonumană, precum lâna, pielea sau o piesă într-un mecanism; tratată, astfel spus, ca ceva utilizabil și nu ca ceva apt să utilizeze, ca „material uman"[1] și nu ca persoane pentru care tot ce se face este, sau cel puțin ar trebui să fie, făcut efectiv. Această teză, indiferent dacă este sau nu valabilă, a avut corolare morale și politice importante.

Pentru început, ea a servit la identificarea inamicului. Forța motrice a istoriei era considerată lupta de clasă, o condiție patologică pentru care nici o persoană anume nu era „responsabilă", întrucât, conform lui Marx (și altora înaintea sa, Adam Ferguson, de exemplu), ea se datorează diviziunii muncii, generată de lupta pentru controlul naturii, o luptă care, la rândul ei, a apărut în virtutea constituției *de facto* - fizice și mentale – a oamenilor sau, în sens mai larg, a unor fapte studiate de fizică și biologie. Dacă lupta de clasă era, deci, forța motrice a istoriei umane, atunci una dintre cele două clase care se confruntă (de ce numai două? - poziția lui Marx

---

[1] Expresie pe care marxiștii de mai târziu o foloseau în mod curent într-o accepțiune nepeiorativă și descriptivă. Este vizibilă aici distanța dintre Buharin, de exemplu, și Marx.

era diferită de cea a lui Hegel care, în ciuda reprezentării populare eronate, admitea conflicte multiple) încarna progresul, adică stadiul dezvoltării umane cel mai potrivit – în momentul respectiv – să controleze natura şi sinele. Dimpotrivă, clasa antagonistă reprezenta un stadiu anterior, mai depărtat de ţelul suprem şi, ca atare, trebuia învinsă înainte de apariţia posibilităţii oricărui progres ulterior necesar obţinerii scopului – a cărui validitate absolută pentru propriul stadiu de evoluţie nu poate fi pusă la îndoială. Perspectiva, credinţele, idealurile, instituţiile, culturile, religiile oamenilor sunt părţi integrante ale situaţiei istorice, fiind ca atare condiţionate de dezvoltarea forţelor de producţie. Ele sunt totodată elemente active şi cele mai evidente simptome ale stadiului particular atins de lupta de clasă. Idealurile şi codurile de comportament sunt arme folosite, conştient sau inconştient, în luptă. Ele reprezintă aşadar interese, chiar dacă adeseori sunt deghizate în abstracţiuni mărețe; interesele unei anumite clase, deşi adeseori erijate în scopuri umane universale; funcţii ale unei anumite epoci şi situaţii, deşi adeseori „pozează" în legi naturale inalterabile, eterne şi universale. A le dezvălui adevăratele trăsături înseamnă a le „demistifica", a le demasca, a le „demitologiza". Dar cea mai îndrăzneaţă şi mai eficientă, din punct de vedere politic, lovitură dată de Marx a fost identificarea unei anumite clase cu omenirea ca atare. Toate clasele anterioare urmăriseră interese limitate: birocraţiile despotice orientale, patricienii şi cavalerii romani, lorzii feudali, acumulatorii de capital din epoca modernă. Dar proletariatul exploatat, degradat şi dezumanizat din timpurile noastre – cea mai oprimată clasă dintre toate –, inferioară celorlalte, reprezintă *omul ca atare.* Interesele lui de clasă, fiind identice cu nevoile minime ale omului ca atare, sunt interesele tuturor indivizilor, deoarece proletariatul nu are interese care să intre în conflict cu cele ale vreunui alt grup de oameni; deposedaţi în cel mai mare grad de toate sursele de satisfacţie, abia putându-şi prezerva viaţa şi funcţia de animal, proletarii au nevoi şi cerinţe identice cu ale celorlalţi, dacă vor să ducă o viaţă care să se poată numi umană.

Aceasta duce la o concluzie şi la o profeţie de importanţă radicală. Toate celelalte clase sunt formaţiuni istorice sortite să dispară

împreună cu interesele specifice vremii şi situaţiei lor, oricât de atemporale şi inalterabile ar părea. Ele vor pieri şi, o dată cu ele, vor dispărea şi instituţiile care au apărut pentru a le servi nevoile specifice, cu toate că pretindeau a fi întruchipări ale dreptăţii eterne (sistemul juridic), ale legilor eterne ale cererii şi ofertei (sistemul economic) sau ale adevărurilor eterne cu privire la om, la scopul şi destinul său (preoţi şi Biserici). Caracterul temporar, condiţionat de clasă, al acestor instituţii şi crezuri poate fi demascat – istoria este plină de fragmente de relicve ale pretenţiilor de acest tip. Există însă o clasă – proletariatul – ale cărei interese corespund cu cele ale întregii omenirii, deoarece ea nu are trăsături neîmpărtăşite de toţi ceilalţi oameni ca atare. Idealurile proletariatului nu maschează ceva, ele nu camuflează interese de grup. Echivalarea intereselor unei anumite clase cu interesele întregii omeniri a fost o idee sclipitoare şi de mare efect. Toate credinţele şi instituţiile anterioare, care aparţineau unei ordini sociale sau alteia, reprezentau tot atâtea falsificări – conştiente sau nu – ale realităţii, iluzii de tipuri şi grade diferite, autoamăgiri sau trucuri deliberate, menite să susţină dominaţia unei anumite clase. Dimpotrivă, o formă de structură socială şi un anumit tip de credinţe scăpau acestui destin inexorabil: cele ale claselor care munceau sau măcar reprezentau activităţile şi opiniile oamenilor care au înţeles adevărata poziţie şi perspectivele reale ale proletariatului, fie că ei aparţineau sau nu acestei clase. În cazul lor, ceea ce ar fi fost în mod necesar întruchipări ale unei clase oarecare se dovedeau adevăruri, o viziune corectă a realităţii, o călăuză demnă de încredere a acţiunii umane. Un interes poate fi calificat ca atare doar atunci când intră în conflict cu alte interese; atunci când este cu adevărat „universal“, el încetează să fie un „simplu“ interes şi devine scopul autentic, universal valabil al omului. Cunoaşterea cu rol eliberator a adevărului, pe care doctrinele anterioare o descoperiseră în sufletul credinciosului autentic, în cărţile sfinte, în sentinţele Bisericii, în intuiţia metafizică, în cunoaşterea ştiinţifică raţională sau în voinţa generală a unei societăţi necorupte, este localizată de Marx într-un cadru mult mai concret: în minţile şi activităţile oamenilor muncii care (cu ajutorul său) au ajuns la

o înțelegere a lumii în care trăiesc, a mecanismului său și a direcției nealterabile în care aceasta evoluează.

Consecințele politice ale acestei atitudini au fost impresionante: Marx a oferit revoltaților, săracilor, oprimaților și nemulțumiților un inamic concret: exploatatorul capitalist, burghezia. A declarat un război sfânt care dădea săracilor și exploataților nu numai speranță, ci ceva concret de făcut: nu numai sarcina autoinstruirii în științele pozitive (recomandată, să zicem, de Comte) sau presiunile politice exercitate pe căi legal acceptate, admise de autoritatea constituțională oficială (cum susțineau Mill și liberalii), cu atât mai puțin disprețul pentru valorile acestei lumi și atingerea seninătății ori a fericirii prin resemnare spirituală nepământeană (cum recomandau unii predicatori creștini). Dimpotrivă, soluția marxistă constă în organizarea unui război nemilos, cu perspectiva vărsării de sânge, sudoare și lacrimi, bătălii, morți și, poate, chiar înfrângeri temporare; dar, mai presus de toate, garantarea unui sfârșit fericit al poveștii. Căci astrele, în drumul lor, lucrează în favoarea acestui deznodământ. Nici unul dintre profeții rivali nu promisese sau pretinsese așa ceva: Proudhon se apropiase cel mai mult de Marx, dar ura profundă pe care o nutrea față de centralizare l-a făcut să respingă organizarea de masă și acțiunea politică. Pentru Marx a fost la fel de clar ca pentru Bismarck că singura modalitate de a te opune puterii este să folosești puterea; or, în lumea modernă, puterea reclamă organizarea cât mai multor oameni cu putință și folosirea de către ei sau în numele lor a singurelor instrumente capabile să zdrobească rezistența: măsurile politice și militare. Dacă instituțiile și forța dușmanului trebuie depășite, aceasta nu se poate realiza decât prin cucerirea puterii politice. Inamicul poate fi înfrânt definitiv doar prin forța constrângerii, prin revoluție. Scopurile învingătorilor nu sunt neapărat politice; pentru Marx, la fel ca pentru Bakunin, statul nu era decât o cizmă soldățească, un instrument de opresiune care trebuie înlăturat cât mai repede. Dar era necesar ca mijloacele să rămână politice, fiind singurele arme eficiente în lumea contemporană, și aceasta datorită fazei specifice a forțelor și relațiilor de producție care a determinat forma societății europene – acea formă modernă pe care însăși

structura inteligibilă a istoriei a impus-o luptei de clasă. Această doctrină a pus la dispoziția muncitorilor un program concret și, mai mult decât atât, o *Weltanschauung* în toată puterea cuvântului, o moralitate, o metafizică, o doctrină socială, o modalitate de a testa și măsura tot ce le ofereau profesorii, preoții, politicienii, cărțile și toate celelalte forțe care modelau opinia, întregul sistem în cadrul căruia trăiau, un substitut complet pentru schemele rivale – cele oferite de Bisericile creștine, de ateismul liberal, de naționalism sau de numeroasele combinații confuze și eterogene ale lor.

Voi încerca să fiu mai explicit. Realizarea cu totul aparte a lui Marx a fost scindarea omenirii în două lumi, scindare, poate, mai profundă decât oricare alta de la ridicarea creștinismului împotriva păgânismului încoace. Cred că este corect să spun că, în lumea occidentală de dinainte de Marx, fusese prezentă, începând cu stoicii greci, o supoziție generală cu privire la existența anumitor valori comune întregii omeniri. Supoziția creștinilor care încercau să-i convertească pe păgâni, a argumentelor protestanților împotriva catolicilor sau chiar între dușmani, în războaie sau revoluții, era următoarea: orice om, dacă nu este deficient mintal, l-ar putea înțelege pe oricare altul; dacă oamenii s-ar înșela, ei ar putea fi aduși pe calea cea dreaptă prin argumente; dacă cineva s-ar adânci în erezii sau în himere, ceva poate fi întotdeauna făcut – sau măcar încercat – pentru a-l readuce la o judecată sănătoasă; în cazuri extreme, pentru a distruge obstacolele apărute în calea perceperii adevărului, pot fi necesare constrângerea, tortura sau chiar moartea – care, în orice caz, eliberează sufletul ereticului, permițându-i să vadă, în lumea ce va veni, acea lumină care strălucește pentru toți deopotrivă. În războaie și revoluții, apelul la înțelegere se poate uneori reduce la nivelul unui simplu expedient; dar și aici se presupune că cei cuceriți se vor preda printr-un act de alegere rațională atunci când își vor da seama că, opunând rezistență, vor avea de pierdut mai mult decât dacă s-ar recunoaște înfrânți. Și vor înțelege aceasta întrucât sunt înzestrați cu capacitatea, comună tuturor oamenilor, de a discerne ce le este favorabil. Fie că argumentul se bazează pe principii universale, pe adevăruri științifice întemeiate pe observație și raționament, fie doar pe superioritatea forței, se păstra

supoziția că se poate stabili oricând o comunicare – scopul pentru care se recurgea la teroare sau la violență era, cel puțin în teorie, convertirea celuilalt la punctul de vedere al celor care apelau la aceste arme sau acceptarea sinceră a acestuia. Numărul celor care urmează să fie lichidați, deoarece nu se vor putea salva, trebuie să fie redus: fanaticii, incurabilii, anormalii, nebunii.

Dar dacă teoria istoriei ca luptă de clasă era corectă, această supoziție de bază nu era adevărată. Dacă gândesc cum gândesc și acționez în felul în care acționez este pentru că ceea ce mă face să fiu așa cum sunt este, fie că știu, fie că nu, apartenența mea la o anumită clasă socială, angajată în lupta pentru victorie sau în încercarea disperată de a supraviețui într-o fază specifică a dezvoltării umane. Nu mi se poate pretinde, așadar, să văd lumea cu ochii altei clase, a cărei eliminare (sau, cel puțin, neutralizare) este suprema rațiune de a fi a clasei mele. Sunt ceea ce sunt pentru că sunt implicat în situația obiectivă pe care clasa mea a atins-o pe scara istoriei; nu mi se poate pretinde să înțeleg nici limba vorbită de un purtător de cuvânt al unei clase sociale condiționate diferit. Oricât aș încerca să ascult, sunt constrâns să o traduc în schema mea conceptuală și să mă comport în mod corespunzător: prin urmare, nu va exista o comunicare veritabilă. Dar dacă așa stau lucrurile, nu are rost să încerc să explic altora că se află pe un drum greșit, nu are rost să argumentez sau să îmi fac speranțe că, dacă cineva și-ar putea convinge adversarii că poziția lor este disperată și că istoria i-a sortit pieirii, atunci ei vor înceta lupta, vor capitula și vor fi salvați. Și mai absurd ar fi să încercăm să le corectăm păcatele – căci așa ceva ar presupune un standard universal minim de moralitate sau de acord moral inexistent *ex hypothesi*, de vreme ce fiecare clasă ține la propria moralitate.

Aceasta este o descoperire crucială, desigur, cu condiția ca să fie și corectă; căci ea subminează asumpțiile de bază ale dezacordului rațional, ale posibilității unui consens realizat prin mijloace necoercitive, singurul pe care îl admite guvernarea democratică. Într-o societate divizată în clase, nu există, în principiu, nici o posibilitate de compromis rațional între grupurile incapabile de înțelegere, care nu pot decât să se distrugă unul pe celălalt. Ura, ura,

inevitabilă în istorie, face ca întreaga bază a statului unitar – societatea, guvernul, dreptatea, moralitatea, politica de până atunci – să sară în aer. Istoria i-a privat de înțelegere pe cei pe care i-a condamnat la pieire. Ei sunt precum păgânii pe care israeliții trebuiau să îi stârpească complet, întrucât Dumnezeu îi condamnase fără drept de apel. Şi alții mai vorbiseră despre conflictul de clasă: Saint-Simon, Fourier, Owen, Weitling, „adevărații socialişti", Hess, Rodbertus, Proudhon, Bakunin. Ei conferiseră însă noțiunii un sens mai puțin radical, admițând că o soluție paşnică ar fi, în principiu, posibilă: o suficientă argumentare şi rațiune din partea tuturor (oricât de greu de obținut în practică) ar face, poate, ca partea adversă să înțeleagă şi să abdice. Astfel, Saint-Simon crezuse că terorea iacobină din timpul Revoluției Franceze ar fi putut fi evitată dacă iacobinii şi „gloata" nu ar fi fost atât de neştiutori şi de nesăbuiți încât să nu îşi dea seama cât de avantajos ar fi fost dacă nu l-ar fi decapitat pe Lavoisier şi nu l-ar fi făcut pe Condorcet să se sinucidă, ci dimpotrivă, i-ar fi acceptat pe aceştia drept conducători. Dar pentru Marx, o asemenea atitudine reprezenta tocmai perspectiva anistorică ce reducea la absurd doctrinele acestor gânditori: căci ea milita împotriva celei mai profunde convingeri ale sale, adică a tezei că istoria este istoria luptei de clasă. Pentru Marx, aceasta însemna că oamenii sunt modelați de situația istorică obiectivă în care trăiesc, neputând, prin urmare, să înțeleagă ceea ce situația lor îi făcea incapabili să înțeleagă. Iacobinii reprezintă, chiar dacă în mod confuz, interese imposibil de reconciliat cu cele ale clasei căreia îi aparțineau Lavoisier şi Condorcet; ei au gândit şi acționat, aşadar, în lumina acelor interese, chiar dacă au făcut-o involuntar. Conştiința de clasă era pentru ei totul.

Voi ilustra acest punct de vedere prin trei imagini. Dacă urc cu scara rulantă, pot privi faptele fără nici o teamă, deoarece tot ce se întâmplă va fi o dovadă palpabilă a victoriei finale a clasei mele – cu condiția să fi prevăzut corect, cum credeau Marx şi Engels, că nu mă înşel când am impresia că mă aflu în ascensiune. Dacă însă cobor cu scara rulantă, atunci nu am nici o şansă să pot vedea faptele în lumina lor reală, căci ele sunt prea înfricoşătoare. Cum s-a observat adeseori (în special gânditorii creştini), oamenii nu pot

înfrunta decât o parte a realității. Marx credea că lucrul acesta este valabil numai pentru cei a căror înfrângere este iminentă, şi anume pentru grupurile aflate în declin. Ele încearcă să îşi raționalizeze poziția prin orice mijloc: îşi apără doar interesele (adică cele de clasă) erijându-le în idealuri universale, cred că instituțiile create şi menținute de clasa lor sunt drepte, eterne şi inalterabile şi privesc aceste lucrări efemere ale oamenilor ca întruchipări ale standardelor absolute de valoare şi adevăr. Ele nu erau însă decât structuri în care oamenii îşi exprimaseră convingerile trecătoare – religiile şi Bisericile, legile şi sistemele juridice, artele, filosofiile, structurile economice şi sociale –, toate departe de a funcționa în modul stabil şi inevitabil al forțelor naturii. El a numit această eroare „reificare“, calificându-i drept „alienați“ pe cei care venerează asemenea instituții create de om, de parcă ele ar fi nişte forțe naturale sau chiar supranaturale şi, ca atare, inalterabile. Alienații sunt separați de propriile creații, de o societate care este produsul muncii lor sau a strămoşilor lor, transformată într-o entitate exterioară, o autoritate transcendentă, un idol ce trebuie venerat.

A doua imagine la care apelez este aceea a unui om care se îneacă: fireşte că, într-un asemenea moment, nu îl vom întreba care este temperatura apei sau ce păreri are într-o privință sau alta; el va face orice ca să îşi salveze viața, chiar dacă eforturile sale sunt complet inutile. Pentru Marx, aceasta este poziția burgheziei din vremea lui. Aflată – din pricina poziției istorice – în imposibilitatea de a înțelege corect realitatea, ea nu poate fi receptivă la argumente sau la persuasiune. Nu putem decât să îi dăm lovitura de grație, şi aceasta cât mai repede şi mai eficient cu putință: să nu uităm că următorul stadiu, emanciparea întregii omeniri, trebuie realizat cât mai rapid şi mai nedureros.

Poate că a treia imagine – luată din medicina terapeutică – va reda cel mai bine această atitudine. Un om ce înțelege realitatea, natura şi incidența conflictului între clase, conflict care determină gândirea şi acțiunea unor clase întregi, este în postura unui psihiatru care se înțelege atât pe sine, cât şi pe pacient. Pacientul nu-şi înțelege nici propria persoană, nici pe aceea a psihiatrului. Psihiatrul nu are nimic de pierdut privind realitatea, căci numai cunoaşte-

rea îi permite să aleagă rațional între alternative. În acest caz, el este analog proletarului conştient de sine (sau, mai ales, liderului proletariatului), care vede că interesele sale sunt cele ale întregii omeniri şi că, luptând pentru ele, luptă pentru libertatea tuturor semenilor; dată fiind structura inevitabilă a istoriei, el nu are de ce să se teamă să privească în jur: căci tot ce se întâmplă acolo este spre folosul lui. Pacientul, bietul de el, cu problemele lui psihice, este regimul capitalist sortit pieirii, ce nu poate vedea faptele corect, deoarece privirea îi este orbită de rolul său istoric: văzul său produce halucinații de care se agață cu încrâncenare, întrucât ele sunt singurele care îl fac în stare să trăiască, să gândească şi să acționeze. Dacă ar putea să vadă lucrurile cum sunt în realitate, ar înțelege că este sortit pieirii. De aceea, este inutil să îl întrebăm ce crede despre sine sau despre orice altceva. Observațiile şi ideile pacientului nu au altă valoare decât că sunt tot atâtea simptome ale condiției sale psihice, ajutându-l astfel pe medic; ca descrieri ale realității, ele sunt complet lipsite de valoare. Cu toate acestea, nebunul poate să aibă suficientă forță pentru a-l lovi sau chiar ucide pe psihiatru, dacă acesta nu este atent. Medicul trebuie să îşi domine pacientul, să îl pună în cămaşă de forță sau chiar să îl omoare, dacă aceasta este condiția pentru asigurarea liniştii oamenilor sănătoşi. Nu are nici un rost să încercăm să convingem burghezia; ea nu poate auzi şi nu poate înțelege, istoria a făcut-o surdă la glasul rațiunii şi oarbă la lumina realității. Aşa cad clasele în fața succesoarelor lor.

Această concepție doboară cu o lovitură întreaga idee de unitate a umanității, posibilitatea unei dispute raționale (sau de alt tip) între oameni cu perspective sau convingeri diferite: concepția că omul a stat la temelia tuturor viziunilor anterioare despre viață, că este pilonul central pe care s-a sprijinit întreaga tradiție occidentală, religioasă şi laică, ştiințifică şi morală. Doctrina marxistă este o armă nouă şi înfricoşătoare, întrucât adevărul acesteia implică faptul că o mare parte a omenirii este literalmente sacrificabilă. Doar falsul umanitarism ne poate îndemna să încercăm salvarea claselor pe care istoria le-a condamnat irevocabil. Fireşte, indivizii pot evita distrugerea şi chiar pot fi ajutați să scape – la urma urmei, chiar Marx şi Engels au abandonat corabia, în curs de scufundare,

pe care s-au născut, trecând în flota navigabilă a proletariatului, adică în barca partidului adevăratei umanității; și așa au făcut și alții. Însă clasa ca atare este condamnată și nu poate fi salvată. Nu poate exista o convertire în masă, deoarece soarta grupurilor de oameni nu depinde de acțiunile libere – mișcările spiritului – din capetele oamenilor, ci de condiții sociale obiective, ce garantează salvarea unei clase și distrugerea clasei rivale.

Această diviziune neocalvinistă a omenirii în, pe de o parte, aceia care pot (și în cea mai mare parte vor) fi salvați și aceia care nu pot fi salvați (și care vor pieri în cea mai mare parte) este inedită și oarecum înspăimântătoare. Când această separare între aleși și păcătoșii care nu se pot mântui a fost tradusă în termeni rasiali, ea a dus, în secolul XX, la un masacru de proporții – o catastrofă morală și spirituală fără precedent în istoria omenirii. Faptul că raționalistul Marx ar fi luptat, fără îndoială, cu toată puterea împotriva acestui val iraționalist, pe care l-ar fi considerat un coșmar monstruos, nu face obiectul acestei discuții. Separarea oamenilor în oi blânde și capre îndărătnice și periculoase, incapabile de a deveni oi și lipsite de speranța mântuirii, fiind dușmanii oamenilor, precum și pretenția că această condamnare la moarte este bazată pe o examinare științifică a faptelor reprezintă un punct de cotitură în istoria omenirii. O doctrină ce identifică inamicul și justifică un război sfânt împotriva unor oameni a căror „lichidare" este un serviciu adus umanității dezlănțuie forțele agresive și distructive cu o amploare atinsă până atunci doar de mișcările religioase fanatice. Dar acestea, cel puțin în teorie, predicau solidaritatea umană: dacă necredinciosul acceptă adevărata credință, va fi socotit un frate. Marxismul însă nu a putut permite așa ceva, întrucât el vorbea despre condiții obiective și nu despre convingeri subiective. Nici Marx și nici Engels nu au enunțat vreodată această doctrină; dar urmașii lor au înțeles-o și au adoptat-o în modul cel mai eficient cu putință, punând-o în practică. Faptul că aceste implicații au fost, poate, foarte departe de gândurile grupului întrunit în St. Martin's Hall în prezența profesorului Beesly, un comtist de stânga care a prezidat adunarea cu multă bunăvoință, nu le diminuează valabilitatea și importanța istorică. Lenin, care a acționat în virtutea acestor supo-

ziții cu încăpățânarea sa obișnuită, nu a trădat în nici un fel principiile maestrului său. Cei care, conștient sau nu, au dat înapoi în fața unor astfel de practici s-au dezis nu de exagerările fanatice izolate ale doctrinei marxiste, ci chiar de marxism. Motivul pentru care oameni ca Proudhon, Hess, Herzen și Lassalle au fost denunțați ca nebuni sau ticăloși a fost tocmai refuzul lor de a identifica standardele morale cu nevoile schimbătoare ale unui anumit grup de oameni.

III

Poate că aceste considerații ne-au purtat prea departe de marxismul înțeles ca mișcare a secolului al XIX-lea. Cu siguranță, este adevărat că forța ideilor filosofice ale lui Marx, bogate și cuprinzătoare, însă sofisticate și uneori nu foarte clare, nu a fost decât în mică măsură înțeleasă de majoritatea celor mai apropiați discipoli ai săi – ca să nu mai vorbim despre membrii fondatori ai Internaționalei Întâi. Pesemne că Tolain, Jung, Odger, Cremer sau fidelul Eccarius[1] nu ar fi nutrit idei de felul celor schițate anterior: pentru ei, Marx era un gânditor german cultivat, un radical implacabil, susținător al drepturilor clasei muncitoare, un adversar înfocat al exploatatorilor, al șefilor și regimului lor; Marx părea să aibă idei mai seducătoare și o putere de convingere mai mare decât a lor, ca și capacitatea de a schița un program aplicabil pe plan internațional, program pe care alții nu se simțeau suficient de competenți să îl realizeze. Nici Engels, nici Liebknecht nu s-au ridicat la înălțimea înspăimântătoare a viziunii lui Marx. Ei au modelat marxismul potrivit concepției asupra științelor naturii din secolul al XIX-lea. Interpretările lui Engels par foarte înrudite cu pozitivismul comtist: natura și omul se supun unor legi inexorabile, care nu au fost inventate de oameni, însă pe care ei nu le pot modifica; dacă doresc ca acțiunile lor să reușească, este recomandabil să înțeleagă aceste legi ce explică trecutul și viitorul. În interpretarea lui

[1] Vezi mai sus, p. 150, n. 2.

Engels, marxismul a devenit o sociologie materialist-pozitivistă ale cărei legi sunt, ce-i drept, diferite de cele propuse de Comte sau Buckle, rămânând totuşi legi. Generaţiile de marxişti de după Plehanov au adoptat această variantă simplificată, ce omite partea esenţială a doctrinei, şi anume unitatea absolută dintre teorie şi practică. Ei au enunţat termenii, ei au vorbit despre „dialectică"; cum se ştie, Plehanov este cel care a inventat sintagma „materialism dialectic". Ar fi însă inutil să căutăm în concepţiile sale sau în acelea ale unor Lenin, Kautsky, Mehring, Bernstein, Guesde ori Lafargue o explicaţie satisfăcătoare a acestor termeni sau a rolului lor în gândirea marxistă. Pentru aceasta va trebui să îi aşteptăm pe marxiştii secolului XX, care ne-au dat un Marx foarte diferit de acel Darwin al ştiinţelor sociale pe care îl schiţa Engels sau de sociologul calm prezentat de Kautsky sau Plehanov, de strategul politic, tacticianul şi revoluţionarul suprem înfăţişat de tradiţia rusă. Cu toate acestea, ceva din adevăratul Marx a pătruns în Internaţionalele Întâi şi a Doua. Acest „ceva" este, cred, ceea ce a conferit acestor organizaţii caracteristici unice.

Să începem cu teoria luptei de clasă: în atitudinea de „noi" diferiţi de „ei" constă, mai presus de toate, doctrina imposibilităţii compromisului social între o clasă şi alta. Această poziţie este, în principiu, diferită de cele ale primilor extremişti, conducători de mişcări religioase sau politice şi de partide – catolici sau calvinişti, Babeuf sau Maistre, blanquişti sau anarhişti radicali. Aceştia, deşi au proclamat incompatibilitatea totală dintre doctrinele opuse, au susţinut posibilitatea – chiar perspectiva – unităţii ultime, a salvării inamicului prin convertire. În schiţa discursului adresat Internaţionalei Întâi, Marx a lansat formula „legilor simple ale moralei şi dreptăţii, ce ar trebui să guverneze relaţiile dintre indivizi izolaţi, devenite regulile esenţiale pentru relaţiile între naţiuni"[1]; dar pro-

[1] Citatele din Marx indică volumul şi pagina din două ediţii, germană şi engleză: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, 1956–1983 – în continuare MEW; Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, Londra, New York şi Moscova, 1975 – în continuare CW. Traducerile din ediţia germană folosite de autor nu coincid neapărat cu cele din ediţia engleză, menţionată

cedând astfel, Marx era conştient că nu face decât o concesie tactică noţiunii absurde de moralitate universală, în care mai credeau idealiştii naivi care nu înţelegeau istoria, precum Moses Hess sau şi mai naivii liberali. Marx i-a scris lui Engels că a fost silit să adauge câteva fraze despre drepturi şi dreptate care „nu fac nici un rău"[1] – şi aceasta nu a fost, aşa cum s-a interpretat adesea, o simplă reacţie de dezgust faţă de clişeele şi locurile comune (prin urmare, lipsite de forţă şi semnificaţie) pe care le adopta automat orice grup liberal sau socialist, orice mişcare ce dorea să amelioreze condiţia umană; dimpotrivă, reprezenta o ostilitate reală faţă de moralitatea *lor*, adică faţă de existenţa unor scopuri ultime, comune tuturor oamenilor ca atare.

Marx a considerat că această idee este cea mai periculoasă dintre toate ereziile, în măsura în care ea susţinea posibilitatea concilierii, a colaborării cu inamicul – nu numai armistiţii temporare, în care el însuşi credea, retrageri tactice *pour mieux sauter*, pentru a lansa un atac mai eficient, preferabil (cum insista mai târziu Lenin) a fi declanşat din spatele inamicului, ci armonizarea autentică a intereselor, lichidarea paşnică a diferenţelor, al cărei rezultat nu avea să fie eliminarea completă a unei clase de către alta. Pentru Marx, orice concesie reală făcută *lor* i-ar ruina pe conciliatori, întrucât ar fi condamnată inevitabil de cursul evenimentelor, de apariţia unor noi revoluţionari. De aceea, Lassalle, a cărui ferocitate nu lăsa nimic de dorit în campaniile împotriva burgheziei, a fost totuşi acuzat pentru că a susţinut că muncitorii pot folosi statul – un instrument menit întotdeauna să zdrobească rezistenţa de clasă – drept factor de progres pe care ei ar urma, treptat, prin acţiune politică, să îl controleze şi să îl dirijeze conform scopurilor lor.

Lassalle îşi dăduse arama pe faţă când îşi exprimase teama faţă de izbucnirea unui război franco-prusac, susţinând că acesta ar re-

doar pentru cititorii englezi. Dacă pasajul a fost iniţial scris în germană, referinţa din MEW primează – şi viceversa. Pasajul citat se găseşte în CW xx 13; MEW xvi 13.

[1] Scrisoarea lui Marx către Engels, 4 noiembrie 1864: MEW xxxi 15; CW xlii 18.

prezenta un pericol pentru unitatea şi progresul culturii europene, admiţând deci existenţa unei culturi europene unice, şi nu doar a unei culturi de clasă şi a unui stat de clasă, care ar trebui distruse înainte ca orice altceva să poată fi construit. Plehanov exprimase deschis o atitudine similară faţă de Germania în 1914; el era un internaţionalist autentic – nimeni nu l-ar putea acuza de vreun compromis cu regimul ţarist – şi totuşi era convins că victoria Puterilor Centrale ameninţa temeliile civilizaţiei europene, la care ţinea în mod evident. În ciuda tuturor declaraţiilor revoluţionare, el a dat înapoi instinctiv din faţa unei asemenea perspective, la fel ca Guesde, pentru care triumful marxismului era legat de principiile democratice şi anticlericale pe care le reprezenta Franţa, chiar dacă imperfect, dar pe care Germania şi Austria nu le tolerau în nici un fel.

Cred că Lenin a avut în esenţă dreptate când a presupus că Marx ar fi condamnat fără drept de apel o asemenea atitudine. El detesta întreaga structură: domnia libertăţii nu putea fi instaurată decât după devastarea citadelelor filistinilor. În scrierile despre războaiele civile din Franţa, Marx insistă în repetate rânduri asupra necesităţii de a distruge întreaga structură monstruoasă, fără a păstra nimic; ceea ce aparţine fundamental ideologiei unei clase nu este de vreun folos clasei care o va învinge şi care îi va lua locul. De aceea, el a insistat asupra importanţei sindicatelor (care, după Lassalle, frânau activităţile raţionale şi centralizatoare ale statului), pentru că, oricât ar fi de reacţionare sau de oarbe, ele ar putea fi cândva transformate în reprezentante ale interesului de clasă, în vreme ce statul rămâne în mod incurabil naţional. Statul nu trebuie „prins de viu“, ci eliminat - fireşte, nu prin opoziţie faţă de acţiunea politică şi prin terorism, cum doreau majoritatea anarhiştilor, ci prin acţiune politică organizată, singura eficientă în lume.

Aceste idei au dobândit o importanţă istorică. Pretutindeni unde respectul faţă de stat era parte integrantă a tradiţiei naţionale, oriunde era legat de cele mai adânci straturi ale culturii şi miturilor naţionale, precum în Franţa sau în Germania, conţinutul de clasă al doctrinei lui Marx s-a diluat. Au existat multe declaraţii curajoase; rămâne însă adevărat faptul că nu doar Jaurès şi Vandervelde, Bernstein, David şi Vollmar, dar şi marxişti ortodocşi şi intransi-

genți precum Kautsky, Bebel, Guesde și De Paepe, nu aveau un sentiment real de ură pentru stat și nu credeau cu adevărat în imposibilitatea de a comunica și chiar coopera, într-o măsură limitată, cu celelalte clase. În Polonia și Rusia, în Asia și Africa, lucrurile erau diferite. Acolo statul era o birocrație exterioară, fără impact emoțional asupra muncitorilor sau intelectualilor. Georges Sorel a preluat acest element al doctrinei marxiste și l-a prelucrat în sensul dorit de el, însă a rămas departe de umanismul generos, nediscriminatoriu, democratic și lipsit de fanatism al lui Jaurès.

Marx a bătut monedă continuu pe acest element. În *Critica programului de la Gotha*, el nu atacă doar ideea posibilității existenței unui „stat liber" pentru muncitori[1] – căci statul este și așa mult prea liber, liber să favorizeze interesele burgheziei și, întrucât el este prin natura sa o formă de constrângere, este inutil într-o societate fără clase –, ci obiectează față de sintagma „fraternitate a națiunilor"[2] motivând că nu națiunile se pot înfrăți, ci numai muncitorii. Orice discuție despre principii supreme și moralitate universală îl irita. Aceasta se poate vedea cel mai bine în faimoasele cuvinte pe care le-a rostit cu privire la drepturi – altă capcană pentru cititorul neatent –, care aveau să îl încânte atât de tare pe Lenin: „Dreptul nu poate fi niciodată mai presus de structura economică și de dezvoltarea culturală pe care aceasta o determină." Adică egalitatea în drepturi – apărarea împotriva abuzurilor sau constrângerilor – va deveni inutilă când „orizontul îngust al dreptului burghez" va fi depășit.[3] Și aceasta se va petrece numai atunci când structura și lupta de clasă vor fi depășite, iar efortul socializat, cooperativ va asigura dezvoltarea plenară a fiecărui individ.

Poziția aceasta a străbătut o cale lungă până să justifice o conduită politică nemiloasă, opusă principiilor morale normale ale social-democratului obișnuit și cumsecade german, francez sau rus. Înainte de eliminarea condițiilor obiective care au creat „orizontul îngust al dreptului burghez" – și cine poate spune cât timp va dura

[1] MEW xix 27; CW xxiv 94.
[2] MEW xix 23–24; CW xxiv 89–90.
[3] MEW xix 21; CW xxiv 87.

un astfel de proces? – nu pot exista standarde absolute la care să apelăm, ci doar standardele interesului de clasă. Iar interesul de clasă era o problemă care trebuia hotărâtă de clasă ca atare sau de cei mai buni reprezentanți ai acesteia – partidul și strategii însărcinați cu campaniile ei. Am insistat asupra acestui aspect al gândirii marxiste deoarece această trăsătură unică a sa – ruperea de masa oamenilor respectabili și constituirea într-o organizație ce sfidează deschis respectabilitatea politică, loială nu față de prezent, ci față de viitor – a permis Internaționalei Întâi ca, în ciuda tuturor conflictelor interne, a proudhoniștilor și bakuniniștilor prezenți în rândurile sale, în ciuda relativei ei ineficiențe și slăbiciuni, să aibă un impact puternic și întru câtva înspăimântător asupra imaginației europene.

Realizările concrete ale Internaționalei Întâi nu au fost mari. Grupuri de muncitori dintr-o țară erau dirijate să sprijine acțiunile greviste sau agitațiile din alte țări; spărgătorii de grevă erau împiedicați să se deplaseze dintr-o țară în alta; exista mai multă cooperare decât până atunci între muncitorii din diferite regiuni ale Europei în încercarea de a obține beneficii și reforme sociale. Toate aceste eforturi erau noi și nu au fost zadarnice. Internaționala a fost creditată de asemenea cu responsabilitatea organizării de comploturi, *émeutes* și proteste de stradă în care, de fapt, se implica foarte puțin -- mișcări ce au culminat, desigur, cu Comuna din Paris, în care adepții lui Marx au jucat un rol minor în comparație cu neoiacobinii și blanquiștii. Cu toate acestea, prin simpla sa existență, Internaționala a lăsat o impresie puternică, și nu doar în rândurile muncitorilor. Chiar Dostoievski, din îndepărtatul St. Petersburg, a considerat Internaționala (în special după Comuna din Paris) marele dușman, marele adversar al Bisericii, o organizație mondială ce se revendica în mod deschis de la vechile și odioasele principii ale faimoșilor *philosophes* – materialismul și posibilitatea unui paradis terestru creat exclusiv de mâna omului, un rival redutabil al creștinismului autentic, la fel de periculos, de universal și de malefic precum detestata Biserică Romano-Catolică însăși.

Dostoievski exprima sentimente ce apăruseră mai demult în presa rusească. Congresele de la Geneva din 1866, de la Bruxelles din 1868 și de la Basel din 1869 nu au trecut neobservate. Presa li-

berală le-a prezentat cu obiectivitate iritată: ziarele de dreapta au fost şi mai ostile. După 1871, cenzura a suprimat referinţele la aceste evenimente. Internaţionala a devenit o sperietoare pentru poliţie. Când guvernul spaniol a solicitat acţiuni pe plan mondial împotriva Internaţionalei, ruşii au fost singurii care au răspuns favorabil. În 1871, un comerciant englez inofensiv a fost arestat la Odessa, fiind bănuit de a fi *le littérateur* Karl Marx deghizat. Pe bună dreptate sau nu, organizaţia era privită în Rusia ca o forţă, lucru care nu s-a întâmplat, de pildă, în Anglia. Internaţionala a avut aşadar un impact major în Rusia. Ea şi-a jucat rolul şi în istoria Revoluţiei Ruse. Aripa sa marxistă era însă compusă din figuri obscure: Utin se remarca din când în când, dar A.D. Trusov, E.L. Tomanovskaia, V.V. şi E.G. Bartenev/a erau personaje sortite definitiv uitării, poate că pe bună dreptate. Marx însuşi i-a reprezentat pe ruşi în Consiliul General, iar eroul populist Hermann Lopatin – un revoluţionar cu adevărat curajos, el însuşi membru al Consiliului –, deşi în relaţii apropiate cu Marx, nu a fost marxist într-o măsură mai mare decât Lavrov, ce reprezenta cartierul parizian Batignolles. Şi totuşi, Internaţionala Întâi le-a permis ruşilor să facă faţă problemelor naţionale care îi obsedau şi să intre definitiv în mişcarea mondială. Până în 1914, membrii ruşi ai mişcării, atât bolşevicii, cât şi menşevicii, au fost grupul cel mai fidel internaţionalismului şi cel mai loial mişcării mondiale. În acest sens, prima Asociaţie Internaţională a Oamenilor Muncii a jucat un rol explicit şi crucial în crearea unei tradiţii care a avut o influenţă decisivă, dacă nu asupra situaţiei sociale, în orice caz asupra oamenilor şi ideilor care au pregătit Revoluţia Rusă.

Este adevărat, secţiile naţionale ale Internaţionalei au funcţionat în general ca platforme de pe care Marx a combătut tendinţele rivale şi care uneori au manifestat, din punctul lui de vedere, prea multă independenţă şi spirit centrifug. Dacă Lassalle nu ar fi murit în anul creări Internaţionalei (şi Proudhon, puţin timp după aceea), Marx ar fi avut, probabil, şi mai multe încurcături. Aşa cum stăteau lucrurile, Bakunin s-a dovedit o persoană dificilă, iar urmaşii lui mai naivi şi proudhoniştii păreau indiferenţi şi obstrucţionişti. De regulă, certurile care au măcinat Internaţionala sunt atribuite

caracterului autoritar şi intolerant al lui Marx. Aceasta nu mi se pare o explicaţie satisfăcătoare, deşi, cu siguranţă, a jucat un rol în duelul final şi în decesul organizaţiei. Marx nu a intenţionat niciodată să creeze o organizaţie care să îşi propună scopuri pe termen scurt. El a dorit să înfăptuiască o revoluţie la scară globală. Aşadar, a dorit să pregătească persoane apte să o realizeze. Precum Lenin mai târziu, era ferm convins că orice mişcare serioasă nu poate avea succes decât în măsura în care dispune de o bază teoretică clară şi solidă. A crezut că eficienţa acţiunii nu este posibilă în absenţa disciplinei de idei. Bazele teoretice, chiar dacă nu reprezintă totul, sunt indispensabile; unul dintre motivele ineficienţei cluburilor şi sectelor comuniste din anii 1830–1860, ale adepţilor lui Proudhon, ale neobabuviştilor lui Blanqui, ale mutualiştilor de după 1848, ca şi ale tuturor celorlalte grupuri socialiste şi radicale ce au avut un cuvânt de spus, pentru ca apoi să se dezintegreze, a fost tocmai absenţa unei filosofii fundamentate pe o teorie demonstrabilă ştiinţific a istoriei omenirii şi a potenţialităţilor umane, fără de care nici o mişcare nu putea fi serioasă ori durabilă. Marx era convins că nici partidul muncitorilor germani, în ciuda organizării desăvârşite, nu avea nici o şansă de reuşită cât timp se baza pe temeliile intelectuale şubrede pe care îl aşezase Lassalle, care nu era un bun teoretician. De aici, necesitatea de a sacrifica totul, la limită, însăşi Internaţionala, de dragul ortodoxiei. Era preferabil să existe principii corecte, fără o mişcare politică organizată, decât o mişcare fără principii corecte; căci pe temelia solidă a unor principii corecte se putea construi o nouă mişcare, însă o mişcare orientată spre avantaje nesistematice, bazată pe oportunism şi pe tendinţa de a concilia duşmani pentru a obţine unele obiective pe termen scurt – sau, şi mai rău, o mişcare bazată pe o doctrină falsă –, este construită pe nisipuri mişcătoare; ea duce la irosirea energiilor umane, şi carenţele sale inevitabile îi slăbesc hotărârea de a cuceri victoria finală.

Marx era ferm hotărât fie să fondeze Internaţionala pe baze solide, fie să nu o fondeze deloc. Şi a reuşit în această privinţă: el a creat o organizaţie ce se revendica de la o doctrină clară şi intransigentă, care nu numai că a stimulat adeziunea intelectuală sau coo-

perarea *de facto*, dar, datorită limbajului echilibrat, însă pasionat, concret şi evocator deopotrivă, în care era uneori un maestru, a fost capabil să câştige încrederea, mobilizând atât componenta raţională, cât şi pe cea iraţională a minţilor umane. Lui Marx îi revine în exclusivitate responsabilitatea întemeierii unui partid de masă, de proporţii mondiale, al stângii, ca şi a unei cauze expuse într-un limbaj simplu, adeseori chiar simplist. Marx a propus formule concrete ce indicau explicit tipul de acţiune la care trebuiau să ducă, formule ce puteau fi folosite de propagandişti şi agitatori, care, fără a se ridica la nivelul intelectual al întemeietorilor sau conducătorilor mişcării, le-au folosit cu succes. În plus, Marx a încorporat în mişcare un număr de sindicalişti în carne şi oase, încercând să le apere statutul în faţa dispreţului intelectualilor şi al teoreticienilor, oferind aşadar posibilitatea sporită nu numai a unei acţiuni industriale concertate, ci şi continuării ei în caz de înfrângeri sau represiune guvernamentală, lucru de care mişcările compuse din ideologi individuali rareori se puteau feri. El şi-a stabilit „Biroul" central într-o Anglie tolerantă, indiferentă şi liberală, într-o Londră în care, cum am văzut, printr-o coincidenţă aparte a destinului, au avut loc două dintre cele mai importante evenimente care urmau să influenţeze istoria internă a Rusiei – naşterea Internaţionalei în 1864 şi a mişcării bolşevice în 1903.

Marx a fost un adept al războiului; energia lui militantă a transmis Internaţionalei şi succesorilor săi un elan revoluţionar care nu s-a pierdut niciodată în întregime. Lucrul esenţial era identificarea mişcării cu lupta de clasă organizată. Aşa se explică relativa bunăvoinţă pe care Marx a manifestat-o faţă de Blanqui, care se situa, din punct de vedere doctrinar, departe de marxism. Cel puţin, Blanqui era un luptător care a luptat curajos, inteligent şi fără milă. De asemenea, Marx a dezaprobat iniţial Comuna din Paris – se implicase prea puţin în fondarea ei –, dar în cele din urmă, după înfrângerea acesteia, şi-a anexat-o. Comuna din Paris punea accentul pe federalizare, pe o descentralizare lipsită de constrângere şi pe alegerea liberă a grupului central; acesta avea să fie ulterior reprezentat, printr-un fel de acrobaţie intelectuală, ca embrion al dictaturii proletariatului. Cu toate acestea, iacobinii nu au

îmbrățișat cauza proletară, iar blanquiștii au jucat un rol minor în Internațională; nici un conducător al Comunei nu era propriu-zis marxist; Comuna a făcut foarte puțin în domeniul legislației sociale. Marx a acuzat-o de a nu fi fost suficient de energică și de violentă pentru a șantaja forțele Versailles-ului, obligându-le să facă un compromis. Totuși, Comuna din Paris a deținut esența chestiunii: a fost revoluționară, colectivistă, egalitaristă, antiburgheză; nu s-a sfiit să recurgă la vărsare de sânge; Marx a încorporat-o, așadar, cu îndrăzneală în mitologia partidului său, ceea ce nimeni altcineva nu era dispus să facă. Publicul Europei o privea cu oroare; radicalii Louis Blanc, Mazzini sau Mill nu au putut admite actele de terorism ale acesteia. Marx nu a fost de acord cu tacticile Comunei; dar la fel ca muncitorii căzuți pe baricade în 1848, comunarzii erau socotiți martiri, victime ale războiului anticapitalist. De aceea, Marx a revendicat-o explicit ca pe un triumf de scurtă durată, dar primul în istorie, un triumf al armatei încă tinere, dar din ce în ce mai numeroase și mai amenințătoare a noii clase muncitoare care avea să moștenească lumea. Comuna era plină de eretici antimarxiști; dar după ce a fost înfrântă, Marx a atras rămășițele ei pe orbita sa. Acest act este responsabil pentru reputația de bandă teroristă pe care a dobândit-o Internaționala, dar, în același timp, a acoperit-o cu demnitatea unei forțe istorice uriașe, o putere de nivel aproape european, de care guvernele trebuiau să țină seama. Firește că așa ceva nu s-a întâmplat. Forța personalității lui Marx și a calităților sale strategice a creat însă un mit și o iluzie care au jucat un rol decisiv în modelarea viitorului.

Principiile fuseseră stabilite: mișcarea își putea invoca sfinții și martirii; cel mai serios pericol venea de la subminarea din interior, de la erezie sau slăbiciune. Începuse războiul. Bakunin amenința cu destrămarea partidului; Marx nu a ezitat să îl sacrifice în speranța unei resurecții ulterioare. Marxiștii germani întrețineau flacăra sfântă: cei care s-au întrunit la Gotha sub conducerea lui Wilhelm Liebknecht nu reprezentau o mișcare mondială, însă aveau la dispoziție directive strategice și tactice realiste; de asemenea, aveau o „biblie": era mult mai mult decât ceea ce Proudhon, Bakunin, Blanqui sau chartiștii de stânga lăsaseră adepților lor.

Cei de la Gotha au sfârşit prin a-i absorbi pe discipolii lui Lassalle, care erau organizați, dar a căror pregătire teoretică era insuficientă – ceea ce nu a împiedicat istoria să îi prețuiască mai mult decât şi-au imaginat pragmatiştii. Este adevărat că oamenii lui Lassalle au elaborat, sub conducerea lui Becker, o tradiție viguroasă ce i-a influențat mult pe partenerii lor marxişti. Aşa se explică toleranța acestora față de statul prusac şi, într-o oarecare măsură, colaborarea *de facto* a social-democraților germani cu guvernul, într-un grad mult mai mare decât ar fi putut-o îngădui Marx. În 1880, Guesde a întemeiat, în timp util, un partid marxist în Franța, partid care, deşi nu a fost niciodată mai mult decât una dintre numeroasele ramuri ale mişcării socialiste franceze, a întruchipat pe deplin ortodoxia marxistă, angajându-se în agitații de masă. Marxismul ca nouă mişcare politică fusese lansat înainte de moartea fondatorului; la moartea lui Engels, impactul său depăşise Europa.

IV

Voi reveni puțin la opera ideologică a lui Marx. El a reuşit încă din timpul vieții (şi chiar mai mult după moarte) să interpreteze sensul atomizării umane, al dezumanizării ale cărei cauze şi simptome erau marile instituții impersonale, birocrațiile, fabricile, armatele, partidele politice – şi a cărei consecință era sentimentul de sufocare crescândă căruia Nietzsche, Carlyle şi Ibsen, Thoreau şi Whitman, Tolstoi, Ruskin şi Flaubert îi dăduseră, fiecare în felul său, o expresie poetică profund indignată. Marx a tradus acest dezgust față de o viață de furnicar nu în visuri utopice, ca Fourier sau Cabet, ori în proteste liberale, ca Tocqueville sau Mill, nici în încercări de a salva libertatea individului prin vagi structuri cooperative, cum încercaseră urmaşii lui Proudhon, Bakunin sau Krotopkin (ce considera încercările de acest fel operații de ariergardă, fără şanse de reuşită), ci într-o fază inevitabilă a dezvoltării umane, ce deține aspecte creative proprii în concentrarea şi raționalizarea puterii minții şi energiei omului. Pentru el, capitalismul nu este nici crimă premeditată, nici dezastru impersonal: el poate fi

explicat rațional, fiind așadar inevitabil și, în cele din urmă, benefic (întrucât istoria este un proces rațional, deși nu deplin conștient). Precum toate celelalte instituții bazate pe clasă, capitalismul este sortit să își sape singur groapa; prin urmare, istoricul inteligent poate dobândi din acest proces garanția eshatologică a faptului că noile instituții vor răsări pe mormântul celor vechi; aceste noi instituții, pe care predecesorii lor le-au făcut inevitabile, nu conțin nici carențele tuturor structurilor sociale umane anterioare, nici germenii morții sau ai decăderii, fiind menite să dăinuie veșnic.

Această doctrină s-a dovedit irezistibilă pentru cei care erau dezamăgiți de lozincile libertariene ale perioadei de până la 1848, ce invocaseră idealuri exclusiv morale, și pentru realiștii care considerau că aceste idealuri eșuaseră o dată cu eșecul revoluților din acel an. Dezamăgiții din toate țările căutau acum o soluție în direcția opusă: ceea ce îi interesa era nu o elocvență idealistă, oricât de nobilă și înduioșătoare ar fi fost, ci o lumină mai austeră, planuri realiste, o evaluare a faptelor ca atare (așa cum procedase Machiavelli la vremea lui) și a ceea ce ar putea fi întreprins de oameni autentici, nu de îngeri. Însăși duritatea viziunii lui Marx asupra istoriei, insistența asupra laturii nevăzute a procesului social, asupra necesității unui efort de lungă durată, împovărător și dureros, realismul lipsit de eroism, epigramele sarcastice și sfidătoare, tonul decis și feroce antiidealist – toate acestea au fost receptate ca un antidot binevenit față de imensa inflație emoțională și intelectuală din perioada anterioară, mai ales când, după îndelungata perioadă de reacțiune din anii 1850, posibilitățile de acțiune practică păreau să se ivească din nou, chiar dacă la o scară modestă.

În 1889, când a fost întemeiată Internaționala a Doua, s-a încercat păstrarea aceleiași intransigențe atât față de fondul chestiunii, cât și față de așa-zisele fantezii sindicaliste și anarhiste ale posibiliștilor francezi și allemaniștilor, ale sindicaliștilor și protorevizioniștilor de diferite coloraturi, care activau mai ales în Germania și Anglia. De obicei, se spune că Internaționala a Doua a fost o organizație mai blândă decât predecesoarea și că, în ciuda tutelei exercitate de Engels în primii ani, a fost lipsită de forță și a contat

în mare măsură pe Partidul Social-Democrat German, foarte bine organizat şi reprezentat în parlament. Ce-i drept, Internaţionala a Doua a discutat, inteligent şi lucid, toate chestiunile arzătoare; a fost o organizaţie autentic internaţionalistă: germanii şi francezii, ruşii şi japonezii au acţionat, aici şi numai aici, ca fraţi. Internaţionala a votat chiar acţiuni comune – o grevă generală, refuzul de a participa la război (pe atunci, de neconceput). Dar în 1914, Internaţionala a Doua s-a fărâmiţat penibil în secţiuni naţionale, fiecare votând cu patriotism credite de război pentru guvernul ţării sale, discreditând implicit şi pentru totdeauna social-democraţia internaţională, lăsând fiecare ţară să îşi bâjbâie de una singură calea spre o formă proprie de socialism.

Desigur, toate acestea sunt în mare parte adevărate. Şi totuşi, când ne gândim la Internaţionala a Doua, trebuie să ţinem seama de următoarele:

1. Această mişcare, întrucât conţinea adevăraţii reprezentanţi ai sindicatelor, a devenit mama adoptivă şi doica partidelor socialiste şi muncitoreşti din multe ţări. Partidul german ar fi putut progresa şi în afara Internaţionalei; dar alte partide îşi datorează o mare parte dintre ideile iniţiale sentimentului de solidaritate cultivat, fără îndoială, în rândul membrilor ei.
2. A fost singura organizaţie internaţională în care şi-au găsit o patrie comună adversarii conservatorismului şi clericalismului, cei care credeau că dreptatea socială nu poate fi obţinută într-o societate organizată pe baze individualiste sau împărţită în clase, laolaltă cu egalitarişti şi radicali de diferite nuanţe.
3. Internaţionalismul ei a fost cu desăvârşire sincer, în ciuda a tot ce s-a afirmat împotrivă. Conducătorii ştiau, cum mulţi dintre ei ştiu şi acum – chiar mai clar în spatele Cortinei de Fier[1] decât în lumea noastră[2] –, că solidaritatea naţională în rândul adepţilor era mai puternică decât devotamentul lor internaţionalist. Mă îndoiesc că lucrurile ar fi putut sta altfel, că naţiona-

---

[1] Reamintesc cititorului că eseul a fost scris în 1964.

[2] Prin „lumea noastră“, Isaiah Berlin desemnează ţările capitaliste dezvoltate (*n. trad.*).

lismul ar fi putut, practic, să fie învins de internaționalismul socialist, oricum ar fi fost organizat acesta și indiferent care i-ar fi fost strategia. (Voi reveni mai jos asupra acestui aspect.)

Să ne amintim situația din 1914. Era anul în care Victor Adler știa foarte bine că muncitorii austrieci nu îl vor urma cu nici un chip dacă s-ar declara împotriva războiului sau dacă s-ar folosi de izbucnirea războiului pentru a declanșa o revoluție – cum dorea fiul său Friedrich. Social-democrați germani ca Scheidemann, Müller ori Helphand puteau să citeze opoziția implacabilă a lui Marx față de Imperiul Țarist, depozitarul central al reacțiunii mondiale, și susținerea războaielor împotriva acestuia ca, cel puțin, justificate – în orice caz, mai îndreptățite, în opinia lui, decât războiul împotriva lui Napoleon al III-lea (pe care Marx, de fapt, nu îl dezaprobase total). Aceasta a fost situația în care socialiștii francezi s-au angajat în apărarea Republicii care, chiar dacă nu era atât de democratică pe cât ar fi dorit-o, întreținea speranțele acestui ideal, fiind mult mai maleabilă la presiunile politice ale muncitorilor decât regimul de fier din Germania, care nu ceda și făcea prea puține concesii, în ciuda existenței unui partid muncitoresc bine organizat, ce reprezenta mândria mișcării muncitorești internaționale. Erau oare socialiștii francezi dispuși să saboteze un război despre care toți compatrioții lor erau convinși că are un caracter pur defensiv, fiind îndreptat împotriva celui mai reacționar și mai brutal regim din Europa? Dacă unii marxiști moderați ca Plehanov sau Vera Zasulici credeau sincer acest lucru, de ce nu ar fi adoptat aceeași părere și Guesde sau, cu atât mai mult, Jaurès ori Keir Hardie? Ce atitudine urmau să adopte acești conducători? Dacă doreau să își salveze sufletele, nu o puteau face decât cu prețul trupurilor, adică al corpului mișcării politice. Dacă ar fi denunțat războiul sau ar fi încercat să i se opună, pesemne că soarta lor ar fi fost aceea a lui Herzen, care a luat apărarea revoltei polonezilor din 1863, atitudine de pe urma căreia s-a ales cu un etern prestigiu moral, dar care l-a costat influența pe care o deținea în Rusia și a dezbinat opoziția față de țarism. Iar Herzen nu conducea nici o mișcare, nu era confruntat cu rezolvarea nici unei situații practice arzătoare.

Internaționala Întâi își datora parțial notorietatea și impactul faptului că a avut curajul să se opună recrutărilor și patriotismului mobilizator într-o perioadă în care puterea statelor depindea de sentimentul național și nu de mercenari sau de armate profesioniste. Însă antipatriotismul a fost slăbit de însuși succesul mișcărilor muncitorești din Occident, ce reușiseră să influențeze și să se integreze în politicile naționale, evoluție pe care sindicaliștii și anarhiștii o prevăzuseră și împotriva căreia formulaseră întotdeauna avertismente. Antipatriotismul era puternic doar acolo unde socialiștii erau persecutați.[1] Ideea că, dacă ar fi vrut, Jaurès și Kautsky ar fi putut preveni războiul, reafirmând rezoluțiile antirăzboinice din anul anterior, pare extrem de neplauzibilă. Nu cunosc nici un istoric respectabil care să susțină acest punct de vedere. Nu pretind că partidele socialiste au acționat corect, dar neîncrederea lui Lenin și protestele Rosei Luxemburg nu puteau veni decât din partea unor persoane care nu erau în fruntea mișcărilor de masă ce jucau un rol efectiv – așa cum pledau marxiștii împotriva anarhiștilor și sindicaliștilor – în politica de zi cu zi a țărilor lor. Țin să repet: sunt în continuare convins că internaționalismul Internaționalei a fost cât se poate de autentic; nu numai ca dogmă abstractă, ci și ca credință ce a jucat, în conduita reală a acestor oameni și în circumstanțele date, un rol cât se poate de important. Când Jaurès „s-a predat" germanilor în 1904, pentru a păstra unitatea mișcării, când Plehanov, în timpul războiului ruso-japonez, a strâns ostentativ mâna socialistului japonez Katayama, acestea nu au fost gesturi goale. Faptul că naționalismul s-a dovedit în context mai puternic decât socialismul și a ieșit victorios din conflict – aspect remarcabil și imposibil de contestat în secolele XIX și XX –, precum și corolarul aferent că socialismul sau, mai târziu, comunismul, de exemplu, în Africa și Asia, au ieșit victorioase numai în alianță cu naționalismul sunt evidențe care pot fi deplânse, glorificate sau observate cu detașare. Dar Internaționala nu poate fi făcută răspunzătoare sau vinovată pentru ele.

Ceea ce a slăbit Internaționala în ochii intransigenților și ai revoluționarilor nu a fost nici slăbiciunea de caracter a conducăto-

[1] În Rusia, Polonia, Balcani, Asia etc.

rilor, nici dorința lor sau a urmașilor lor de a obține privilegii și nici faptul că Bernstein sau fabienii ar fi demonstrat că doctrinele lui Marx erau greșite. Este adevărat, Bernstein și ceilalți argumentaseră convingător că salariile muncitorilor, calculate în termeni fie absoluți, fie relativi, nu se diminuau, așa cum preconizase Marx, ci dimpotrivă, creșteau; că deținerea de teren agricol nu se concentra în mâinile câtorva proprietari puternici, așa cum prezisese teoria marxistă, chiar dacă Bernstein exagerase procesul; că muncitorii obțineau mai multe beneficii prin metode pașnice decât luptând cu înverșunare împotriva statului; că prăpastia dintre mica burghezie și păturile superioare ale muncitorilor calificați se micșora treptat; că, în general, așa cum remarcase și Engels, muncitorii obțineau mai mult apelând la căile legale decât luptând împotriva sistemului, mai ales după ce legile lui Bismarck fuseseră abolite. Toate acestea, laolaltă cu argumentele menite să sprijine aceleași concluzii „revizioniste", erau susținute de fabieni în Anglia și, parțial, de „economiști" în Rusia. Dar nu acesta a fost principalul factor care i-a „înmuiat" pe socialiștii germani. Și nici nu este nevoie să recurgem la expediente îndoielnice, precum caracterul național. Ceea ce a diminuat militantismul social-democrației germane a fost însuși succesul său. Marx pledase pentru acțiune politică sau mișcări de masă și nu pentru crearea unor secte de conspiratori fanatici ce practicau o *politique du pire*, incitând masele în maniera lui Blanqui sau refuzând orice participare la viața politică, așa cum doreau sindicaliștii și anarhiștii. Nu este însuși „Generalul" Friedrich Engels autorul următoarelor remarci celebre dintr-un eseu scris în anii 1890?

> Metodele din 1848 sunt depășite. [...] A trecut vremea acelor *émeutes* spontane, a revoluțiilor făcute de o mică minoritate conștientă, așezată în fruntea maselor incoștiente. Sarcina transformării radicale a structurii sociale trebuie să angreneze înseși masele, ele sunt cele care trebuie să înțeleagă scopul acestei bătălii, în ce constă scopul pentru care își varsă sângele și își dau viața. Aceasta este lecția ultimilor cincizeci de ani.[1]

---

[1] Din „Introducerea" scrisă de Engels pentru ediția din 1895 a lucrării lui Marx, *The Class Struggles in France, 1848–1850*· MEW xxii 513, 523; CW xxvii 510, 520.

„A trecut vremea“... pentru cine? Engels nu a nominalizat Occidentul; Plehanov şi marxiştii ruşi nu ar putea fi învinovăţiţi dacă ar numi erezie faptul că Lenin a închis ochii la această directivă. Căci formularea de mai sus a lui Engels a fost mai degrabă încălcată decât respectată, fie că o privim ca descriere, fie ca recomandare (distincţie pe care doctrina hegeliano-marxistă nu o recunoştea în principiu).

Partidul german a aplicat acest program; şi i-a fost foarte uşor să o facă, având în vedere tradiţiile sale nonviolente şi solid democratice. Folosind metode parlamentare pentru dobândirea puterii şi sporindu-şi numărul reprezentanţilor în Reichstag de la un scrutin la altul în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea şi la începutul secolului XX, a intrat inevitabil în contact cu viaţa politică generală a statului, în particular, cu alte partide. Aceasta nu a fost doar o chestiune de securitate socială sau de politică educaţională. Realizările sale excepţionale – şi bune, şi rele – au constat în crearea unei lumi în cadrul alteia, a unei societăţi independente şi aproape autarhice în cadrul instituţionalizat al clasei de mijloc. Membrii Partidului Social-Democrat German au trăit în mare parte în cadrul organizaţiei lor – bine administrată şi prosperă –, având şcoli, cluburi educative şi sportive proprii, participând la prelegeri, petreceri şi concerte proprii; ei dispuneau de tot ce îi era necesar unui german respectabil. S-a ajuns inevitabil la o anumită autosuficienţă confortabilă – era preţul plătit pentru exercitarea puterii şi, implicit, a responsabilităţii. *Rechtsstaat*-ul german – care, în ciuda numeroaselor carenţe, era o societate realmente guvernată de lege – le-a insuflat socialiştilor optimism, linişte şi încredere în metodele gradualiste. Fără să îşi dea seama, ei au devenit un stâlp din ce în ce mai solid al unei societăţi aflate în plină dezvoltare. Aşadar, ideea lui Bernstein conform căreia, dacă lucrurile aveau să continue în acest fel, tranziţia spre socialism se va petrece paşnic şi într-un interval de timp previzibil nu era complet deplasată. (Şi Kautsky a crezut acelaşi lucru, chiar dacă nu a admis explicit.)

Chiar Marx admisese că nu este necesar ca revoluţiile să fie violente; că în statele puternic industrializate preluarea puterii s-ar putea face fără teroare şi fără atrocităţi. După 1850 şi după visurile şi

speranțele efemerei „Ligi Comuniste“ din Germania, înțelesul sintagmei „dictatura proletariatului“ nu a fost niciodată clar în condițiile în care aceasta nu părea realizabilă. La urma urmei, nici în critica programului de la Gotha şi nici în scrierile ulterioare, Marx nu a prezentat Comuna din Paris ca întruchipând o astfel de dictatură; aceasta a fost interpretarea dată de Lenin lui Engels. Ceea ce Marx ar fi atacat vehement ar fi fost nu dezinteresul social-democraților pentru dictatură, ci ideea unui proces lent de *embourgeoisement*, adoptarea treptată de către muncitori a tuturor trăsăturilor şi plăcerilor vieții burgheze ca parte a prosperității şi puterii lor politice crescânde. Indiferent ce ar mai fi dorit, Marx cerea o transformare radicală: şi el, şi Herzen (care i-a fost adversar) au fost la fel de nerăbdători să pună capăt lumii valorilor mizere ale burgheziei printr-o vastă acțiune de epurare. Asta a vrut el să spună când socotea revoluția un cataclism prin care o societate trebuie să treacă pentru a se curăța de murdăria perioadei anterioare, decăzute, un marş prin noroi şi sânge, de care este responsabilă ascensiunea capitalismului. Această viziune apocaliptică lipsea total din scrierile coerente, idealiste, dar lipsite de fanatism revoluționar ale lui Kautsky şi ale partizanilor săi; şi mai moderate erau dezideratele unor Vollmar şi David sau Jaurès şi Viviani, sau Vandervelde şi Bebel, sau John Burns şi Daniel de Leon – ca să nu mai vorbim despre Samuel Gompers ori majoritatea liderilor mişcării muncitoreşti din America acelor vremuri, a căror viziune era esențialmente sindicalistă şi antipolitică.

Dar dacă acesta era adevăratul scop al lui Marx, revoluția nu era sortită să aibă loc în țările industrializate pe care el le desemnase ca teatru al ei. Căci apare o dilemă fatală: dacă un sistem socialist rațional poate fi construit numai pe bazele unei productivități eficiente crescânde, aşa cum insista orice social-democrat rezonabil, atunci acest sistem nu ar avea nevoie şi, probabil, nici nu ar apărea în urma unei revoluții, căci nu acesta era climatul în care se dezvoltau forțele revoluționare. Marx credea că lupta de clasă îşi va atinge apogeul în societățile industriale, pentru că acolo se confruntau clasele economice, ceea ce nu se întâmpla în țările mai puțin dezvoltate. El insista că revolta va izbucni în condițiile de creştere a monopolului şi de concentrare a mijloacelor de producție,

schimb şi distribuţie; când din ce în ce mai puţini capitalişti vor controla imperii din ce în ce mai întinse, numărul lor reducându-se treptat printr-o constantă exterminare reciprocă; atunci proletariatul – pregătit de luptă şi călit de capitalişti, involuntar, dar inevitabil – va dobândi o unitate şi o eficienţă tehnologică şi socială crescânde, va putea să înlăture cu un simplu bobârnac clasa capitaliştilor şi să preia conducerea. Ştim cu toţii că nu aşa s-a întâmplat. Concentrarea şi monopolul au sporit într-adevăr, însă oricare ar fi consecinţele sociale negative ale acestui proces, nu s-a ajuns la alienarea crescândă a proletariatului într-o forţă revoluţionară disciplinată. În măsura în care ambele Internaţionale au fost construite pornind de la aceste premise, ele s-au bazat pe un calcul greşit. Natura acestei erori prezintă interes pentru una dintre cele mai fascinante şi mai importante probleme ale vremurilor noastre.

V

> ... supunerea economică a oamenilor muncii faţă de cel care deţine monopolul mijloacelor de producţie, adică sursele vieţii, se află la baza servituţii în toate formele sale, a întregii mizerii sociale, a degradării mintale şi dependenţei politice; [...] emanciparea economică a claselor muncitoare este aşadar marele scop căruia orice mişcare politică trebuie să îi fie subordonată ca mijloc.[1]

Aşa suna regulamentul provizoriu al Asociaţiei Internaţionale a Oamenilor Muncii, publicat în noiembrie 1864. În 1891, Partidul Social-Democrat German vorbea despre „o armată crescândă de muncitori şomeri, despre un conflict din ce în ce mai dur între exploatatori şi exploataţi“ şi despre o „creştere a nesiguranţei vieţii, a mizeriei, oprimării, înrobirii, înjosirii şi exploatării“[2]. Dacă aceste formule se refereau la naţiunile industrializate, atunci avem de-a

[1] CW xx 14; MEW xvi 14.

[2] În „Programul de la Erfurt“ („Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands beschlossen auf dem Parteitag zu Erfurt 1891“), în *Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*. Berlin, 1891, p. 4.

face cu o adevărată victorie a doctrinei asupra faptelor! Chiar în Germania anului 1891, era absurd să vorbeşti despre o creştere reală a sărăciei, înrobirii, nesiguranței ş.a.m.d. Oricare ar fi fost criteriul, muncitorii germani nu o duceau mai rău, din punct de vedere economic sau politic, decât în 1864; spre sfârşitul deceniului, se făcuseră progrese reale în privința organizării, prosperității şi securității. Dacă mai existau „înjosiri", cauza nu putea fi decât creşterea birocrației în chiar interiorul partidului şi caracterul general al societății industriale în toate păturile sale, dar nu activitatea specifică a clasei exploatatoare. Aşa cum prevăzuse Bakunin, faptele indicau scăderea, nu creşterea tensiunii în sânul marilor națiuni industriale din Occident. Atât din punct de vedere economic, cât şi social, social-democrația germană, instituțiile sale, care se integrau lent în sistemul statului german, stârneau invidia mişcărilor muncitoreşti de pretutindeni, reprezentând un model - rareori criticat – pentru socialiştii ortodocşi incoruptibili, care se fereau de orice „urmă" de liberalism, ca Plehanov, Lenin, Rosa Luxemburg şi Jules Guesde. În Anglia, Reforma Electorală din 1867 pare să fi comutat atenția şi energiile liderilor sindicali britanici de la scena internațională către propria perfecționare; refuzul lor de a fi asociați celebrilor comunarzi din 1871 nu a făcut decât să accelereze acest proces. Legislația sindicatelor de la sfârşitul anilor 1860 (de fapt, perioada 1867- 1875) şi legislația socială ce i-a urmat au fost cauzele pentru care propunerile fabienilor au părut mai plauzibile liderilor laburişti decât rețetele marxiste şi, într-o mai mare măsură, decât factori de felul celor pe care radicalii dezamăgiți i-au blamat adesea, cum ar fi elementul profund nerevoluționar al caracterului național britanic, insularitatea muncitorilor, loialitățile lor tradiționale sau influența nonconformismului religios.

Într-un sens, cel puțin în această perioadă şi pentru aceste țări, marxismul a fost cel care şi-a săpat singur groapa, şi nu capitalismul, căruia i se distribuise acest rol. Cu cât organizațiile politice muncitoreşti din Occident deveneau mai eficace, cu atât era mai mare numărul concesiilor pe care reuşeau să le smulgă statului, cu atât erau mai atrase de reformele paşnice, cu atât mai mare era solidaritatea dintre ele şi instituțiile statului, care se dovedeau a fi

altceva decât zidurile de piatră ale reacționarilor – potrivit prognozei marxiste –, ziduri pe care istoria le condamnase, chipurile, să reziste, oricât de orbește, inutil și sinucigaș, dar care se dovedeau mult mai flexibile și mai dispuse la concesii. Rezistența întărește, infiltrarea pașnică atenuează disciplina și fanatismul teoretic al partidelor militante. În Franța, acceptarea de către Millerand a unui post guvernamental într-o administrație burgheză a fost aspru condamnată de Internațională; cu toate acestea, o situație în care un asemenea eveniment a fost posibil, în care partidele burgheze au fost dispuse să își cumpere serviciile adversarilor într-o asemenea manieră, nu numai că a flatat orgoliul social-democraților, dar a ferit o dovadă concretă a puterii crescânde a opoziției clasei muncitoare.

Nu îmi propun să discut aici secolul XX; cea mai bună relatare a evoluției sale comparativ cu profețiile lui Marx se găsește într-o analiză făcută de gânditorul desăvârșit de onest și uneori inteligent care a fost John Strachey: în una dintre ultimele sale cărți[1], el tratează critic ipoteza fundamentală a lui Marx, potrivit căreia competiția internă între capitaliști îi va obliga, în mod obiectiv, să reducă salariile muncitorilor până la nivelul minim de subzistență. S-a dovedit că ipoteza nu s-a confirmat: s-au făcut concesii, marii magnați și militari care, după Marx, nu aveau să cedeze niciodată, au fost discipoli fideli ai lui Maynard Keynes, reușind să prevină criza finală pe care Marx o credea iminentă. Faimoasa lege de fier a salariilor, diferită de cea a lui Lassalle, dar identică cu ea, cel puțin atunci când presupunea că marii capitaliști sunt constrânși de forțe obiective să extragă plusvaloarea maximă din muncă, s-a dovedit greșită. Evident, Marx a supraestimat nepermis inflexibilitatea și prostia, poate și puterea, complexului militar-industrial împotriva căruia ne avertizaseră Burckhardt și Wright Mills de la celălalt capăt al spectrului politic. Concesiile făcute sindicatelor, legislația socială radicală propusă de Lloyd George în Anglia și de Franklin Roosevelt în Statele Unite, politicile sociale progresive din Scandinavia, statul bunăstării[2] din Anglia, politicile

[1] *Contemporary Capitalism*, cap. 5, Londra și New York, 1956.
[2] În original: *Welfare State* (*n. trad.*).

economice keynesiene şi postkeynesiene în general – toate acestea nu au fost luate în considerare în nici una dintre prognozele marxiste din perioada de dinainte de 1914, la care mă refer. Uniunea Sovietică a făcut multe greşeli nu datorită aderenţei sincere a conducătorilor ei, cum se credea în general, la un machiavelism sau oportunism lipsit de scrupule, ci datorită fidelităţii excesive faţă de analizele marxiste ale economiei globale, cu estimările eronate subsecvente vizând Germania anilor 1930, Europa de la sfârşitul anilor 1940, precum şi suprafeţe întinse din Asia şi Africa. Se poate argumenta că, dacă marxismul nu ar fi existat şi doctrina partidelor politice nu s-ar fi radicalizat, democraţiile burgheze nu ar fi putut reacţiona atât de ingenios şi de violent, atât din repulsie, cât şi din atracţie. Dacă aşa stau lucrurile, are loc o cotitură neaşteptată a dialecticii din care marxismul şi-a extras propriii anticorpi – o temă interesantă pentru sociologia istorică.

Cum ştim cu toţii, adevăratele succese ale strategiei lui Marx s-au înregistrat nu în societăţile puternic industrializate, ci tocmai în regiunile înapoiate din punct de vedere economic – Rusia, Spania şi China, sau pretutindeni în Asia, Africa şi apoi Cuba –, zone exploatate de ţările puternic industrializate. Doar Bakunin, pe care Marx îl dispreţuia din punct de vedere intelectual, a susţinut că acel tip de revoluţie în care atât el, cât şi Marx credeau – o revoluţie ce va distruge întregul sistem din rădăcini şi va inaugura o lume nouă – ar fi putut fi înfăptuită numai de oameni cu adevărat alienaţi şi disperaţi, care nu sunt legaţi organic, prin interese şi sentimente, de lumea pe care trebuie să o distrugă. Bakunin a considerat fatal burgheză în spirit ideea lui Marx despre un partid ordonat ierarhic, căci muncitorii uniţi, serioşi şi inteligenţi, cu familii şi locuri de muncă stabile, organizaţi într-un aparat de partid care funcţionează corect şi eficient, sub o conducere intelectuală adecvată („pedantocraţia“, cum se exprima Bakunin), se va gândi cu siguranţa de două ori înainte de a se apuca să distrugă o societate care, la urma urmei, le permisese să acceadă la nivelul de educaţie, de prosperitate şi, mai presus de toate, de respectabilitate care îi făcuseră eficienţi din punct de vedere politic. El a conchis că singurii revoluţionari eficienţi vor fi cei care, dintr-un motiv sau altul, nu sunt în nici un fel ataşaţi societăţii

existente, nu avuseseră niciodată o poziție socială (sau dacă avuseseră, aceasta le fusese răpită) și nu aveau nimic de câștigat de pe urma dezvoltării societății pe jaloanele prezente, neavând ca atare nimic de pierdut în condițiile celei mai violente revolte. Prin urmare, societățile subdezvoltate sau înapoiate ofereau revoluției un teren mult mai propice decât cele organizate ierarhic și industrializate; țăranii exploatați, neorganizați, inculți și analfabeți de oriunde – din Rusia, Balcani, Italia, Spania – nu își puteau pune nici o speranță în stat, în burghezie sau în dezvoltarea industrială; ei formau o clasă damnată, precum criminalii, proscrișii ori vagabonzii fără căpătâi, care, scufundându-se într-o mizerie din ce în ce mai mare, erau similari proletariatului, ce nu avea nimic de pierdut în afara lanțurilor, cum se exprimase Marx – descriere bazată, probabil, prea mult pe situația muncitorilor din anii 1830 și 1840, mai degrabă decât pe cea din anii 1860 și 1870.

Istoria a confirmat într-o oarecare măsură acest lucru. Internaționala a Doua a adoptat doctrinele lui Marx din anii 1840–1850, chiar dacă, poate, nu pe deplin convinsă și neavând nici o intenție de a le pune în practică. Ulterior, însuși Marx le-a retractat discret în favoarea unei abordări mai gradualiste. Și totuși, în cele din urmă, doctrina inițială a lui Marx, tactica revoluționară semiblanquistă, a fost cea care a dat roade nu în Occident, ci în societățile subdezvoltate – în Rusia și Asia – la care Marx abia dacă se gândise în anii 1847–1850. Această doctrină, care fusese predicată revoluționarilor din Renania în 1849 și micilor grupări comuniste în anul următor, susține că, în societățile preindustriale, cei care doresc să declanșeze o revoluție proletară trebuie să înceapă prin a colabora cu burghezia pentru a răsturna regimurile înapoiate din punct de vedere economic, reacționare și semifeudale, permițând, contribuind chiar, la nașterea republicii burghezo-democratice, singura societate în care organizațiile clasei muncitoare se pot dezvolta în relativă libertate. Următorul pas după instituirea democrației burgheze constă în hărțuirea nemiloasă a foștilor aliați până în momentul în care și ei pot fi înlăturați definitiv. Aceasta este politica de dezvoltare graduală a calului troian – cucul proletar în cuibul liberal-democratic. Cât timp rândurile proletariatului sunt prea puțin numeroase și prea slabe

pentru a prelua puterea şi a guverna, el are nevoie de condiții în care să se poată maturiza paşnic, adică de o democrație burgheză tolerantă în care să se poate hrăni, dobândind sănătatea şi vigoarea necesare. Această situație trebuie continuată până când proletariatul devine efectiv majoritar, putând astfel obține puterea, cu sau fără violență, după cum dictează împrejurările. Programul de la Erfurt a lăsat deoparte aceste lucruri, ceea ce era de înțeles, deoarece, cum spunea Engels, oricine putea observa diferențele dintre Germania anului 1891 şi Germania anului 1849. În ciuda discuției dure despre revoluție, acest document nu conține nimic referitor la dictatura proletariatului, la metodele ilegale sau la condamnarea statului ca atare. Perspectiva acelei ciocniri frontale dintre clase, spre care s-a îndreptat întreaga strategie marxistă de până atunci, a devenit mult mai neclară decât ar fi putut presupune un om blând cum era Kautsky, ca să nu mai vorbim despre Engels.

În Rusia, însă, precumpănea o situație foarte diferită, mult mai apropiată de cea a Germaniei, pe care Marx o cunoscuse atât de bine. Regimul de acolo era de aşa natură, încât un anumit tip de revoluție era în mod obiectiv probabilă. Proletariatul conta prea puțin: clasele de mijloc contau puțin mai mult decât o admit istoricii marxişti. Tensiunile politice dintre deținătorii puterii reale – clasele de mijloc, pe de o parte, nobilimea şi birocrația țaristă, pe de alta – creşteau constant. Mai devreme sau mai târziu, ele aveau să intre în conflict direct. În Imperiul Rus, clasa conducătoare – proprietarii funciari şi birocrații – se comportau într-adevăr aşa cum crezuse Marx, în mod eronat, că se vor comporta, în mod obligatoriu, capitaliştii din Occident: erau captivii propriului sistem, şi chiar dacă, în unele momente de iluminare, puteau intui catastrofa spre care se îndrepta sistemul, nu erau în stare să îşi pună serios problema de a ieşi din situația grea în care se aflau.

Aceasta este conjunctura în care cei aflați la putere cred că acordarea unor concesii duce la revoluție la fel de sigur ca încăpățânarea oarbă, căci aceasta din urmă – cine ştie? – ar putea să împiedice teribila avalanşă măcar pentru o perioadă de timp. Aceasta era convingerea ideologilor monarhişti Leontiev şi Pobedonoştev. Spre deosebire de Occident, în Rusia exista efectiv o situație în care ignoranța

şi mizeria proletariatului – al cărui număr era redus, însă în creştere – şi, într-o măsură mult mai mare, a ţărănimii inerte, reprezentând grosul populaţiei, era de aşa natură, încât avea sens să vorbeşti despre o elită intelectuală de socialişti angajaţi să conducă spre o revoluţie de proporţii o masă amorfă, formată, dacă nu din proletari, măcar din cei „flămânzi şi goi“. Aici exista un guvern reacţionar orb, împotriva căruia nu era prea greu să mobilizezi grupuri de ţărani, de muncitori şi de liberali; alianţele deliberat perfide cu burghezia păreau într-adevăr o stratagemă posibilă şi rezonabilă. Burghezia rusă era, în sine, lipsită de putere, chiar dacă forţa ei era mai mare decât se crede; toate partidele erau unite în ura şi frica lor de guvern; nu era absurd să crezi că, în condiţiile organizării adecvate a proletariatului, această clasă va putea deveni, atunci când va suna ceasul, un aliat incomod, dar indispensabil al democraţilor liberali, ajutându-i să obţină puterea pentru a-i înlătura apoi într-o a doua revoluţie, care avea să fie şi ultima. Pesemne că acesta este motivul pentru care Plehanov a suprimat scrisorile stânjenitoare ale lui Marx către narodnicii ruşi[1], în care, oarecum stânjenit, admitea posibilitatea unei tranziţii spre socialism care să nu treacă prin social-democraţie. Aici trebuie să trecem cu vederea faptul că Marx a respins fără remuşcări sloganuri liberale precum „libertate“, „regenerare morală“, „altruism“, „solidaritate umană“; aceşti termeni-standard puteau părea lipsiţi de sens şi chiar dezgustător de ipocriţi în Occident; şi totuşi, în 1893, marxiştii belgieni au insistat ca asemenea expresii să fie incluse în programul lor, deoarece nu erau pregătiţi să militeze pentru socialism în alţi termeni. Iar ceea ce era valabil pentru Belgia era mult mai valabil în Rusia, unde aceste sintagme continuau să exprime revendicările autentice ale oamenilor, rostite într-un sistem total despotic, şi nu sunau fals pe buzele revoluţionarilor angajaţi.

Într-un teritoriu subdezvoltat, prins în vârtejul unei lumi aflate în schimbare rapidă, guvernat de oameni ce nu doreau sau nu puteau să se adapteze cu suficientă iuţeală pentru a contracara pericolul care ameninţa integritatea naţională sau, cel puţin, interesele

---

[1] De exemplu, scrisoarea lui Marx către comitetul de redacţie al revistei *Otecestvennîe zapiski*, noiembrie 1877 (neexpediată); Marx către Danielson, 10 aprilie 1879 şi 19 februarie 1881; Marx către Vera Zasulici, 8 martie 1881.

economice ale națiunii – pericol reprezentat de vecinii ce evoluau mai rapid și puteau oricând să jefuiască –, o revoluție este inevitabilă în măsura în care ceva poate fi prevestit în această lume. Când și cum se va produce este altă problemă. Aceasta era situația în Japonia și în Rusia secolului al XIX-lea, în Imperiul Otoman și în China, în Spania, Portugalia și în țările balcanice la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX, iar în zilele noastre, în Africa și America Latină. Cum, dat fiind acest raport de forțe, probabilitatea unei revoluții este ridicată, clasa de mijloc frustrată este constrânsă să îi fie portdrapel, cel puțin în parte. Acestei „conjuncturi" i se aplică rețeta lui Marx din perioada 1848–1851, și acesta a fost modelul pe care l-a adoptat Lenin în 1917. Știm că Lenin a deviat mult de la linia ortodoxiei rigide pe care Plehanov și Kautsky o expuseseră ireproșabil, însă nu insist asupra acestui aspect. Ceea ce vreau să subliniez este că situația Rusiei în 1917 și a altor țări subdezvoltate în alte momente similare a favorizat aplicabilitatea tacticilor marxiste din anii 1848–1951 mai mult decât situația țărilor industrializate de la sfârșitul secolului al XIX-lea (sau de oricând), când formulele și tacticile marxismului au fost revizuite chiar de Marx. Formulele inițiale erau aplicabile într-o Rusie înapoiată; formulele ulterioare nu mai erau aplicabile nici Europei anilor 1870, nici celei din următoarea jumătate de secol. Faptul că discipolii lui Marx au refuzat să recunoască acest lucru, cel puțin explicit, amintește de faimoasa remarcă cinică pe care Ignaz Auer a făcut-o la adresa criticii aduse de Bernstein marxismului: „Asemenea lucruri nu se spun; ele, pur și simplu, se fac."

VI

Mai există alt factor, menționat mai sus în treacăt[1], dar care nu poate fi omis dacă dorim să estimăm corect finalul melancolic al Internaționalei a Doua: este vorba despre naționalism. Toți autorii teoriilor originale au tendința de a exagera. Este poate imposibil să

[1] Vezi mai sus, p. 190.

adoptăm o poziție diferită de cea ortodoxă și de opinia răspândită într-o anumită perioadă fără să exagerăm. Cei mai mulți gânditori au exagerat, iar Marx nu este o excepție. Nimeni nu va dori, de fapt, să conteste originalitatea și importanța critică a intuițiilor sale saint-simoniste – nimeni altcineva decât Marx nu ne-a întipărit în minte teorema că producția socializată este incompatibilă cu mecanismul individualizat de distribuție; el a prevăzut mai devreme decât oricine altcineva creșterea marelui capital. Mai mult, a tradus în termeni concreți intuiția lui Saint-Simon conform căreia oamenii își transformă viețile și organizarea socială și politică prin inovații tehnologice. Marx a evidențiat clar faptul că munca manuală practicată în trecut a împiedicat progresul ulterior, referindu-se la rolul „cătușelor“ puse forțelor de producție de instituții, sisteme de credințe sau moduri de comportament create de oameni, dar care amăgesc generațiile ulterioare, care le consideră în mod obiectiv valabile și eterne; această iluzie poate fi risipită dacă ne întrebăm *cui bono* – care sunt grupurile sau clasele a căror putere sau supraviețuire este, conștient sau nu, sporită de aceste instituții, mai ales dacă își păstrează statutul venerat? Marx și nimeni altcineva a subliniat importanța organizării sociale, văzând-o nu ca o armă atemporală, utilă din punct de vedere social, ci ca ceva inevitabil, creat de însuși procesul de industrializare. Tot el ne-a făcut să fim deprinși cu soarta, cum ar spune unii, îndemnându-ne să spargem ouă oricât de sacre pentru a prepara diferite omlete sociale – brutalități și masacrarea de oameni nevinovați – în fața cărora mulți ar da îndărăt, dar pe care Marx le considera nu numai inevitabile, ci, uneori, aproape dezirabile. Doctrinele speciale ale lui Marx privind relațiile dintre gândire și acțiune, dintre cuvinte și adevăratul lor înțeles și rol social, felul în care sunt rostite de una sau alta dintre clase sau de reprezentanții ei – toate acestea sunt idei schimbătoare ce au transformat definitiv lumea noastră, chiar dacă unele au fost împinse prea departe ori s-au dovedit simple sofisme. Internaționala a Doua a preluat aceste idei și le-a „îmblânzit“, dar niciodată nu a renunțat complet la ele. Fără Bebel, Kautsky și Plehanov, fără accentul pus pe ortodoxism și fără expulzările ereticilor, nu ar fi putut apărea nici Lenin, nici Mao, nici formele specifice

ale agoniei vechiului colonialism. Tradiția marxismului, pură și nediluată, nu a pierit niciodată; totuși, tot ce a câștigat prin tăria convingerilor, coerența intelectuală și revoluționară și organizare, a plătit foarte scump datorită orbirii în fața realităților sociale. Am menționat că marxismul a subestimat elasticitatea și inventivitatea socială a capitaliștilor inteligenți, a spiritului întreprinzător al statului însuși, orientat fie spre progres social – ca în Scandinavia sau în țările vorbitoare de limbă engleză –, fie spre represiune și război – ca în Germania și Italia, în perioada de dinainte de războaiele mondiale.

Revin la ceea ce consider a fi cel mai puternic factor: naționalismul. Într-o măsură chiar mai mare decât alegerea de către indivizi și grupuri a securității în defavoarea libertății, într-o măsură mai mare decât sentimentul istoric, autoritatea tradiției sau inerția – factori sistematic subestimați sau negați de marxiștii dogmatici –, naționalismul a dobândit o influență crescândă în pofida tuturor forțelor ce și-au propus în ultima sută de ani unificarea internațională a celor ce muncesc. Nu este aici locul să examinez originile acestui fenomen. Va fi poate suficient să reamintesc ceea ce știm cu toții: faptul că, în ciuda tuturor tiradelor internaționalismului liberal care s-au auzit în Germania spre sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, ele au pălit până în 1815, în explozia naționalismului antinapoleonian. Revoluțiile de la 1848 au fost înfrânte cu ajutorul naționalismului. Fără ciocnirile șovinismelor din Austro-Ungaria, fără naționalismul rănit al Franței din 1870 (și a dozei considerabile de naționalism din timpul Comunei din 1871), fără alianța dintre interesele naționale și capitaliste în imperialismul perioadei 1864–1914, fără identificarea Revoluției bolșevice cu cauza integrității naționale a Rusiei în 1919, istoria mondială ar fi fost cu siguranță diferită.

Istoria organizării clasei muncitoare din Europa nu poate fi separată de succesele partidului creat de Lassalle, de structura conferită de un om pe care Marx îl bănuia de înclinații către *Volksgeist* și de ceva foarte apropiat de naționalismul romantic german. Datorită gradului de dezvoltare economică și socială, muncitorii s-au lăsat purtați de acest val și nu au mai putut înota împotriva lui. Lenin și Rosa

Luxemburg au resimțit un șoc profund când anul 1914 a discreditat pretențiile Internaționalei a Doua. Însă această reacție a fost parțial explicabilă și prin faptul că, în Imperiul Rus, muncitorii se aflau într-o fază mai degrabă preindustrială, izolați de restul societății vest-europene și de naționalismul acesteia; prin urmare, naționalismul lor, cel puțin al muncitorilor din fabrici, a fost relativ mai slab. Acolo unde naționalismul a fost mai accentuat – precum în Polonia –, el s-a dovedit neputincios în fața rușilor, austriecilor și germanilor, doar că s-a aliat cu rusofobia austriacă. Știm că Lenin, Rosa Luxemburg și Martov nu aveau un asemenea sentiment. Pentru Lenin și pentru Troțki (în ciuda falselor diferențe de care au fost bănuiți), importanța Revoluției Ruse a constat mai ales în faptul că ea a fost breșa realizată în cea mai slab apărată linie de comandă a inamicului – fiind astfel începutul unei revoluții mondiale – și nu în faptul că ea a avut loc în Rusia. Planul inițial nu prevedea izbânda socialismului într-o singură țară: Lenin nu a fost un naționalist rus, așa cum nici Stalin nu a fost un naționalist gruzin sau Martov, un adept al unui naționalism evreiesc aflat în fază embrionară – pe care l-a combătut cu o ferocitate ieșită din comun în toate formele sale. Și totuși, lecția istoriei de până atunci mi se pare a fi aceea că revoluțiile sociale reușesc cel mai bine în situații în care dușmanul social poate fi identificat cu cel național, în care absența drepturilor politice și umane, sărăcia și nedreptatea coincid cu un oarecare grad de umilință națională: acolo unde aceste racile pot fi la fel de bine puse pe seama unor exploatatori străini sau a unor tirani autohtoni. Poate faptul că mișcările marxiste par mai slabe în Marea Britanie și în „Commonwealth-ul alb“, în Scandinavia și în America de Nord prezintă anumite legături cu factorii istorici care au împiedicat realizarea unei coincidențe între nedreptatea socială crescândă și inflamarea rănilor naționaliste în țările care nu au fost invadate: această combinație pare să ducă întotdeauna la transformări revoluționare.

Astfel, printr-un paradox bizar, programul de acțiune aplicat de Lenin în 1917, fie conștient, fie nu, a fost cel formulat de neoiacobinul rus Tkacev, pe care Engels îl denunțase cu violență în 1875; în vreme ce planurile semimarxistului gradualist și democrat Lavrov, pe care Engels îl privea cu multă bunăvoință, s-au dovedit

nepractice în Rusia – deşi, în măsura în care au putut fi aplicate cu succes în Europa Occidentală, au modificat marxismul militant, conducându-l pe căi relativ paşnice şi semifabiene. Dacă acestea sunt mutaţiile dialectice ale istoriei, ele nu seamănă câtuşi de puţin cu cele pe care Marx le-a anticipat. Nimeni nu s-a referit mai frecvent şi cu mai multă clarviziune decât Marx la consecinţele neintenţionate ale acţiunilor umane; şi totuşi, ne putem întreba cum, în pofida încrederii sale în folosirea forţei, ar fi interpretat el faptul că, cel puţin până astăzi, doctrinele sale au avut cel mai mare succes în ţările subdezvoltate, prin metode şi în forme determinate inevitabil de imaturitatea şi barbaria ce supravieţuiau în aceste societăţi, deşi programul formulat de el viza o societate liberă, care să reprezinte stadiul cel mai înaintat al civilizaţiei umane – încoronarea procesului de dezvoltare a celor mai avansate tehnici de producţie folosite de oameni cărora controlul raţional al mediului le va fi conferit libertatea şi independenţa într-o lume fără clase sociale. Doctrinele marxiste din anii 1848–1850 au fost cele care au triumfat: în Rusia, China şi Balcani, acolo unde nu existau mase în sensul marxist al cuvântului, unde conducătorii socialişti nu deţineau responsabilităţi sociale şi politice semnificative, neavând de purtat poveri pe umerii lor; unde partidele socialiste – compuse, în cea mai mare parte, din intelectuali – îşi puteau permite să acţioneze independent.

Doresc să sugerez, măcar cu titlu de ipoteză, că unul dintre motivele pentru care marxismul a avut succes în Rusia este, cel puţin în parte, acela că oamenii aflaţi în închisoare se rup de realitate şi ajung la fanatism. Ideile lor sunt mai înguste, mai clare şi mai tranşante: convingerile lor sunt mai autentice. Este cazul lui Blanqui, al lui Gramsci, al revoluţionarilor germani din anii 1848 şi 1850 şi al socialiştilor revoluţionari ruşi din ultimul deceniu al secolului al XIX-lea. În această perioadă existau într-adevăr mase în Germania, Franţa, Austro-Ungaria şi Marea Britanie, în Belgia şi Olanda, însă ele erau favorabile naţionalismului şi respectau organizaţiile religioase, punându-şi speranţe în creşterea lentă a prosperităţii şi siguranţei economice, având aşadar încredere în metodele gradualiste. Zidurile dintre clase s-au subţiat mult mai mult decât prevăzuse teoria, iar conducătorii s-au simţit responsabili pentru viaţa de

zi cu zi a sutelor de mii de membri ai organizațiilor de partid social-democrate sau laburiste, pașnice și bine organizate. Doctrina refuzului de a colabora cu burghezia, a opoziției față de orice formă de gradualism sau reformism – muncitorii trebuind să obțină puterea doar prin propriile eforturi – nu era aplicabilă; dimpotrivă, din motive evidente, ea s-a potrivit mult mai bine țărilor subdezvoltate. În ciuda importanței teoretice a analizelor marxiste din anii 1880, când comerțul liber și mobilitatea socială au decăzut, paralel cu sporirea protecționismului, a controlului birocratic al statului, a imperialismului militar și a înfrățirii elitelor deținătoare de putere – inclusiv a sindicatelor și asociațiilor naționaliste –, așadar, în pofida creșterii centralismului, pe care Marx a prevăzut-o corect, au prevalat ceilalți factori. Liderii muncitorilor, chiar marxiști, au fost atrași, poate fără să dorească sau să își dea seama, în arena unor dispute politice pașnice, în care interesele se ajustau fără a intra în conflict, iar ideea de conciliere, de pluralism și de *modus vivendi* imperfect, dar nu intolerabil, cu celelalte clase, era mai mult sau mai puțin de la sine înțeleasă. Astfel a slăbit credința că un grup de oameni – proletariatul – ar fi reprezentativ pentru întreaga lume viitoare, fiind instrumentul ales de istorie, ale cărui năzuințe reale (așa cum le interpretau conducătorii săi) nu pot fi lezate decât cu prețul unei *lèse-humanité*, al unui păcat împotriva spiritului uman. La rândul său, marxismul a ajuns să fie redus la un tip de pozitivism materialist imatur, o teorie a istoriei printre multe altele, care nu putea pretinde că oferă valori supreme și care ar putea fi atașată – sau sudată – altor sisteme morale: neokantianismul, creștinismul, egalitarismul sau naționalismul. Așa s-a dizolvat Internaționala a Doua – lent și jalnic, fără tam-tam, chiar dacă, uneori, asasinarea lui Jaurès a fost prezentată ca atare.

Și totuși, Internaționalei a Doua îi datorăm, într-o măsură mai mare decât oricărei alte surse, cea mai viguroasă formulare a problemelor care ne frământă astăzi mai mult decât oricând: aceste probleme vizează relația dintre libertate și autoritatea centrală pe care ne-o impune industrializarea însăși, indiferent de loialitatea teoretică declarată (relație ce nu devine mai clară sau mai tolerabilă dacă o numim dialectică); vitalitatea forțelor naționale în ra-

port cu cele internaționale; relațiile dintre sindicate şi partidele socialiste; acțiunea economică directă în raport cu activitatea partidelor politice; consecințele aplicării metodelor conspiraționale în regimuri represive; conflictul dintre noile naționalisme (şi rasisme), apărute în cursul luptei împotriva imperialismului, în condițiile utilizării la maximum, sub conducere centralizată, a resurselor regiunilor subdezvoltate în folosul întregii omeniri; evaluarea rolului jucat în declanşarea războaielor şi revoluțiilor de factori exclusiv economici, în comparație cu sentimentele naționale sau imperialiste (care nu erau consecința directă a unor factori economici); posibilitatea prevenirii războaielor prin „acțiune industrială" – greve generale şi alte intervenții ale organizațiilor muncitoreşti –, ca să nu mai vorbim despre numeroasele probleme de legislație socială, politică de emigrare, reformă penală, drepturile femeilor, teme care, în anii 1889–1914, au captat atenția unui şir lung de congrese, cu discursuri interminabile, desfăşurate la Paris, Bruxelles, Londra, Amsterdam, Stuttgart, Copenhaga sau Basel.

În pofida imensei transformări suferite de marxism după anul 1918, trebuie să recunoaştem că aceste probleme vechi sunt departe de a fi soluționate astăzi în această parte a lumii.[1] Oare aceasta se întâmplă pentru că vremurile ne depăşesc, pentru că suntem nefiresc de anacronici, pentru că suntem ultimii oameni preistorici, care vom dispărea o dată cu naşterea noii lumi? Sau, poate, pentru că Marx, la fel ca mulți deschizători de drumuri, a exagerat nepermis accentuând relativitatea istorică şi caracterul trecător al tuturor problemelor sociale, nu numai în fața procesului timpului şi schimbării, ci şi a capacității oamenilor de a le pune capăt o dată pentru totdeauna, printr-o soluție unică, rațională şi definitivă? Oare, în acest caz, problemele noastre îşi vor ocupa locul în muzeul de antichități (ca să citez expresia lui Engels), iar vasta operațiune de transformare revoluționară va pune capăt, dacă nu astăzi, atunci mâine, marii şi teribilei dezbateri, permițând, în sfârşit, istoriei omenirii să înceapă? Cred că, de vreme ce majoritatea profețiilor lui Marx nu s-au adeverit, poate că marea şi atotcuprinzătoarea sa viziune despre om şi istorie se va dovedi nu mai puțin dezamăgitoare.

---

[1] Berlin se referă la societatea occidentală (*n. trad.*).

REVOLUȚIA ROMANTICĂ
O criză în istoria gândirii moderne

Subiectul pe care îl voi trata reprezintă un punct de cotitură în istoria gândirii politice occidentale și, într-un sens mai larg, în istoria gândirii și comportamentului europenilor. Prin punct de cotitură înțeleg o transformare de perspectivă. Este ceva diferit de tipul de schimbare care se produce când o descoperire, chiar de importanță crucială, rezolvă cele mai importante și mai chinuitoare probleme. O soluție oferită unei probleme, formulată în termenii acelei probleme, nu modifică în mod necesar categoriile și conceptele în lumina cărora s-a prezentat întrebarea; în cel mai bun caz, ea conferă acestor categorii mai multă autoritate și vigoare. Descoperirile lui Newton nu au năruit temeliile fizicii lui Kepler și celei a lui Galilei. Ideile și metodele economice ale lui Keynes nu au întrerupt continuitatea perspectivei create de Adam Smith și Ricardo. Un punct de cotitură înseamnă altceva: o schimbare radicală în întregul cadru conceptual în care au fost puse întrebările; noi idei, noi cuvinte, noi relații în termenii cărora vechile probleme sunt nu atât rezolvate, cât făcute să pară străine, depășite și, câteodată, ininteligibile, astfel încât întrebările și îndoielile chinuitoare din trecut să pară moduri bizare de gândire sau confuzii ce țin de o lume apusă.

În istoria gândirii politice occidentale au existat (după părerea mea) trei puncte de cotitură majoră de acest tip. Unul dintre ele este de obicei fixat în intervalul scurt, dar misterios, dintre moartea lui Aristotel și ascensiunea stoicismului, când, în mai puțin de douăzeci de ani, școlile filosofice dominante în Atena au încetat să îi conceapă pe indivizi inteligibili exclusiv în contextul vieții sociale. Mai mult, s-a renunțat la discutarea problemelor legate de viața publică și politică ce preocupaseră Academia și Liceul, ca și cum

aceste probleme şi-ar fi pierdut din importanţă sau din semnificaţie. Discursul despre om a început să se facă exclusiv în termenii experienţei interioare şi ai salvării individuale, oamenii fiind concepuţi ca entităţi izolate, a căror virtute constă în capacitatea lor de a se izola cât mai mult cu putinţă. Această reevaluare de proporţii a tuturor valorilor – de la public la privat, de la exterior la interior, de la politic la etic, de la cetate la individ, de la ordinea socială la anarhismul apolitic, precum şi schimbările care au survenit implicit în idei şi limbaj, nu ar fi putut avea loc doar în cei cincisprezece sau douăzeci de ani de după moartea lui Alexandru cel Mare, aşa cum susţin istoricii gândirii. Nu ştim, şi poate că nu vom şti niciodată, cât de mare a fost în secolul anterior opoziţia sistematică faţă de perspectiva conţinută în ideile lui Platon şi ale lui Aristotel. Cunoaştem prea puţin despre gândirea primilor cinici, sceptici şi sofişti, care considerau că treburile obşteşti nu au nimic de-a face cu raţiunea obiectivă. Tot ce ştim despre aceşti predecesori şi oponenţi ai lui Platon şi ai lui Aristotel – sau aproape tot ce ştim – am aflat din scrierile adversarilor lor. Este ca şi cum tot ce am şti despre teoriile lui Bertrand Russell ar fi preluat din manuale sovietice sau tot ce am şti despre Evul Mediu ar fi preluat din scrierile lui Bertrand Russell. În orice caz, în mod cert, acesta a fost un punct de cotitură major în istoria gândirii umane; din acel moment, nimic nu a mai fost ca înainte.

O răsturnare de dimensiuni egale mi se pare a fi fost iniţiată de Machiavelli. Distincţia netă între virtuţile naturale şi cele morale, supoziţia că valorile politice nu sunt numai diferite de etica creştină, dar pot, în principiu, să fie chiar incompatibile cu aceasta, concepţia utilitaristă a religiei, discreditarea teologiei şi justificărilor metafizice şi teologice, a înseşi noţiunii de comunitate ideală, demascată ca o contradicţie logică în plan teoretic şi cu efecte practice dezastruoase – toate aceste idei erau noi şi surprinzătoare. Oamenilor nu li se mai ceruse vreodată să aleagă între două tipuri ireconciliabile de valori, publice şi private, într-o lume lipsită de scop; nu li se spusese până atunci că nu există, în principiu, nici un criteriu obiectiv, suprem de opţiune, întrucât cele două tipuri de valori aveau prea puţine elemente comune şi duceau în direcţii

adesea opuse. Nu voi discuta aici în detaliu consecințele acestui pumnal înfipt în inima tradiției europene, așa cum îl numea Meinecke.

Al treilea mare punct de cotitură – pe care îl consider cel mai important, întrucât nici o revoluție de o asemenea anvergură nu s-a mai întâmplat de atunci încoace – a avut loc către sfârșitul secolului al XVIII-lea, în special în Germania. Deși este îndeobște cunoscut sub numele de „romantism", înțelesul și importanța lui nu au fost pe deplin apreciate nici în ziua de azi. Aș dori să îmi formulez teza în cea mai simplă manieră posibilă – poate într-un mod prea simplu pentru a putea fi în întregime corect. Teza mea este următoarea: secolul al XVIII-lea a asistat la distrugerea noțiunilor de adevăr și legalitate în etică și politică, nu doar a adevărului obiectiv și absolut, ci și a celui subiectiv și relativ, ceea ce a avut rezultate uriașe, realmente incalculabile. Mișcarea pe care o numim romantism a transformat etica și politica modernă într-un mod mult mai profund decât s-a crezut.

II

De-a lungul întregului traseu urmat de tradiția dominantă a gândirii occidentale, s-a presupus că toate întrebările generale se încadrau în același tip logic: și anume, erau chestiuni de fapt. Ca atare, le puteau răspunde cei care dețineau datele adecvate și le puteau interpreta corect. Se credea că, dacă unei întrebări nu i se poate, în principiu, oferi un răspuns, ea nu este o întrebare autentică, că există undeva o soluție pentru toate problemele, chiar dacă poate fi disimulată și greu de găsit, precum o comoară ascunsă – supoziție luată ca de la sine înțeleasă de pozitiviștii Epocii Luminilor, de cei din secolul al XIX-lea și, de asemenea, din zilele noastre. Este supoziția majoră implicită întregii gândiri occidentale anterioare momentului la care mă refer. În această privință, se credea că problemele morale și politice nu diferă de celelalte. Întrebări precum „Care viață este cea mai bună pentru oameni?", „De ce să mă supun unei persoane sau alteia?" (poate cea mai importantă întrebare

a filosofiei politice), „Ce sunt drepturile?", „Ce este libertatea şi de ce trebuie ea dobândită?" şi altele asemenea erau socotite, în principiu, susceptibile de a primi răspunsuri la fel ca întrebările prin excelenţă factuale: „Din ce se compune apa?", „Câte stele există?", „Când a murit Iuliu Cezar?", „Pe ce picior a trecut el Rubiconul?", „De ce a exterminat Hitler atâţia oameni?", „Există Dumnezeu?" S-ar putea să nu ştiu care este distanţa dintre Lisabona şi Constantinopol sau dacă un pacient va muri de o anumită boală, dar ştiu unde trebuie să caut un răspuns la aceste întrebări, ce să fac, ce autorităţi să consult. Ştiu care propoziţii ar putea fi răspunsuri la întrebarea mea şi care nu. Iată ce vreau să spun când declar: Ştiu că răspunsul corect poate fi în principiu descoperit, chiar dacă nu îl ştiu şi chiar dacă nimeni – cu excepţia unei fiinţe omnisciente – nu îl poate şti.

Au existat controverse aprige între aspiranţii rivali la un asemenea tip de cunoaştere. Unii căutau sursa adevărului în revelaţia individuală, în credinţa dogmatică, în cărţile sfinte sau în edictele emise de interpreteţii autorizaţi ai unui astfel de adevăr – vraci, preoţi, Biserici, profeţi, oameni ce comunicau cu forţe oculte. Nu toate Bisericile au dat mereu acelaşi răspuns, dar se presupunea că asemenea răspunsuri există: dacă cele ale unei secte sau ale unei religii nu satisfac, atunci trebuie căutate altele. Unii căutau răspunsuri în intuiţiile metafizicienilor sau în conştiinţa individuală, în înţelepciunea tradiţională a tribului sau culturii ori în sufletul nealterat al omului bun şi simplu. Unii ţineau seama de vocea poporului întrunit în adunări, alţii, de vocea monarhului sau a conducătorului divin. Unii credeau că adevărul este atemporal, alţii, că el evoluează istoric. Adevărul era căutat în trecut sau în viitor, în această viaţă sau în cea de apoi, în pretenţiile raţiunii sau ale misticilor şi ale altor surse iraţionale, în teologie, în aplicarea metodelor matematice la datele experienţei, în simţul comun sau în laboratoarele celor care cercetau ştiinţele naturii. S-au purtat războaie de exterminare împotriva pretenţiilor rivalilor de a răspunde corect la aceste întrebări. Şi lucrurile nici nu ar fi putut sta altfel, de vreme ce răsplata era rezolvarea unor probleme de viaţă şi de moarte, salvarea personală şi o viaţă în acord cu adevărul. Aceasta a fost cre-

dința împărtășită de platonicieni, stoici, creștini și evrei, de gânditori și oameni de acțiune, de credincioși și necredincioși de toate nuanțele până în ziua de astăzi.

În ciuda enormelor diferențe dintre aceste perspective, toate împărtășesc o supoziție extrem de generală sau, mai bine zis, trei ramuri ale uneia și aceleiași supoziții. Potrivit primeia, există o entitate numită „natură umană“, naturală sau supranaturală, aptă de a fi înțeleasă de către experți calificați. Potrivit celei de-a doua, a avea o natură proprie înseamnă a urmări anumite scopuri impuse sau imprimate de Dumnezeu sau de natura impersonală a lucrurilor – cu alte cuvinte, însăși urmărirea acestor scopuri îi face pe oameni umani. A treia supoziție este că aceste scopuri, laolaltă cu interesele și valorile care le corespund (și a căror descoperire și formulare intră în sarcina teologiei sau a filosofiei științei), nu pot intra în conflict unele cu altele, ci dimpotrivă, trebuie să formeze un întreg armonios.

Cea mai clară expresie a acestor supoziții este concepția clasică, medievală și modernă, asupra legilor naturii. Ele au fost acceptate de toată lumea: nici cei mai acerbi critici ai conceptului de lege a naturii – sceptici, empiriști, subiectiviști, adepții evoluției organice sau istorice – nu s-au îndoit de existența lor. Potrivit lui Aristotel, un sofist observase că focul ardea atât în Atena, cât și în Persia, deși ideile sociale și morale se schimbau neîncetat.[1] La fel, Montesquieu spusese că regele aztec Montezuma nu a vorbit în deșert când i-a spus lui Cortés că religia creștină este, probabil, ideală pentru spanioli, însă religia aztecă se potrivește poporului său.[2]

[1] „După opinia unora, toate normele juridice aparțin acestei ultime forme de drept, pentru că, spun ei, ceea ce e natural e imuabil și are pretutindeni aceeași forță (de exemplu, focul arde la fel și aici, și în Persia), pe când dreptul are un caracter variabil“ (Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1134b, 26, trad. Stella Petecel, Editura IRI, București, 1998) – *n. trad.*

[2] „În diferitele religii există multe legi cu caracter local. Când Montezuma se încăpățâna atât de mult în a susține că religia spaniolilor era bună pentru țara lor, iar cea a Mexicului, pentru țara lui, el nu susținea o absurditate, pentru că într-adevăr, legiuitorii nu au putut să nu țină seama de ceea ce natura nu stabilise înaintea lor“ (Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, trad. Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1970, c. 24, p. 181) – *n. trad.*

Aceasta a părut scandalos celor care credeau că adevărurile morale, politice sau religioase sunt valabile pentru oricine, oriunde şi în orice epocă. Atât Bisericile, cât şi materialiştii şi pozitiviştii dogmatici, ca Helvétius, Condillac şi apropiaţii lor, au adoptat acest punct de vedere. Dar chiar relativiştii şi scepticii s-au abţinut să spună că indivizii şi societăţile au nevoi diferite în funcţie de diferitele condiţii geografice şi climaterice sau diferitele sisteme juridice şi educative, sau perspectivele şi modelele generale de viaţă – adică tot ce Montesquieu numea spiritul legilor. Cu toate acestea, exista convingerea că se pot descoperi răspunsuri obiective la astfel de probleme – trebuia doar să cunoşti condiţiile în care trăiesc oamenii. Având aceste date, ai putea pretinde, cu aerul că ai descoperit un adevăr etern, că ceea ce este bun în Persia poate fi rău la Paris, deoarece nevoile persanilor sunt diferite de cele ale parizienilor. Răspunsurile continuau să fie obiective, adevărul recomandat Persiei nu îl contrazicea pe cel recomandat Parisului. Îţi baţi soţia în Buhara, dar nu la Birmingham: circumstanţe diferite dictează metode diferite, deşi scopurile sunt, în linii mari, aceleaşi sau diferă în funcţie de stimuli.

Acest punct de vedere era la fel de valabil şi pentru un sceptic radical precum Hume: pentru a găsi un mod de viaţă corect nu are rost să cauţi idei înnăscute sau adevăruri *a priori*. Cele dintâi nu există; celelalte nu furnizează informaţii despre lume, ci doar despre modul în care ne utilizăm cuvintele şi simbolurile. Înseamnă că nu avem unde căuta răspunsul la problemele care ne frământă? Dimpotrivă. Oamenii caută cu precădere valorile: ei urmăresc satisfacerea propriilor nevoi. Ştiinţa psihologiei empirice va spune ce anume îşi doresc oamenii, ce le stârneşte aprobarea sau dezaprobarea, iar sociologia sau antropologia socială va enunţa asemănările şi deosebirile dintre nevoi şi valorile politice sau morale împărtăşite de diferite naţiuni, grupuri, clase sau civilizaţii. Până şi Şcoala germană de istorie, care a fost cea mai categorică în a denunţa orice concept de principiu imuabil şi universal, a susţinut un sens al continuităţii unei anumite entităţi „organice“ – o anumită naţiune, un anumit trib, o anumită tradiţie. Doctrinele acestei Şcoli, cel puţin la început (scrierile unor Herder, Savigny, Niebuhr şi, dintre

englezi, Burke), nu susțineau și nici nu sugerau că aceste modèle diferite de dezvoltare ar fi ostile unul altuia, că nu constituiau o vastă unitate în diferență, ca elemente ale unui întreg grandios. Este esența celebrei parabole a celor trei inele (Lessing), atât de reprezentativă pentru întreaga Epocă a Luminilor.

Holbach scria că omul este un lucru în natură la fel ca alte entități tridimensionale; că etica este o știință care a descoperit mai întâi ce este natura umană, apoi, care sunt nevoile ei și, în cele din urmă, cum trebuie satisfăcute aceste nevoi. Politica este, în această viziune, o știință a eticii aplicate grupurilor – moralitatea și politica sunt științele domesticirii și satisfacerii animalelor umane sau, folosind o metaforă diferită, agricultura intelectului, cum spunea Helvétius. Le Mercier de la Rivière declara că scopurile umane sunt date de constituția naturii umane. Nu le putem modifica, putem doar înțelege legile care le guvernează și acționa în consecință. Politica este o formă de navigație: ea presupune cunoașterea mărilor, a vânturilor, a stâncilor și a porturilor în care dorim în mod necesar să acostăm: aceasta înseamnă a fi rațional. „Despotismul legilor și despotismul personal al legiuitorului sunt unul și același lucru: despotismul puterii irezistibile a evidenței“, spunea Le Mercier.[1] Legiuitorul nu este decât un constructor: planul a fost trasat de natură. Helvétius scria că nu îl interesează dacă oamenii sunt virtuoși sau vicioși: nu este necesar decât să fie inteligenți – căci dacă sunt inteligenți, își vor urmări propria fericire prin cele mai eficiente mijloace, fie că își dau seama de aceasta, fie că nu, indiferent de interpretarea pe care o dau comportamentului lor. Montesquieu credea că modurile de a atinge țeluri comune tuturor oamenilor – fericirea, dreptatea sau stabilitatea – diferă în împrejurări diferite. Hume era de părere că aceste țeluri sunt subiective și imposibil de demonstrat *a priori*; Herder scria că ele nu sunt universale și nici pe deplin raționale, depinzând de stadiul de dezvoltare organică a unei societăți date, care își urmează propria și unica sa cale. Dar dacă scopurile, subiective sau obiective, uni-

---

[1] *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques,* Londra, 1797, vol. I, p. 311.

forme sau variabile, sunt date de Dumnezeu, de natură sau de tradiție, atunci singurele probleme autentice rămase în suspensie vizează alegerea mijloacelor. Problemele politice se dovedesc exclusiv probleme de tehnologie.

Mai mult, pot exista diferențe și pe alt plan. Unii gânditori, plasându-se în tradiția lui Platon, credeau că aceste scopuri pot fi descoperite numai de experți special pregătiți: înțelepți, vizionari inspirați de vreo divinitate, *philosophes*, savanți sau istorici. Condorcet nu vedea nici un motiv pentru ca, în sfera umanului, progresul să nu poată fi realizat de un guvern de experți în științele omului, cu condiția ca oamenilor să li se aplice aceleași metode ca societăților de albine sau de castori. Herder a respins categoric acest punct de vedere, deoarece comunitățile de oameni se dezvoltă și se transformă urmărind scopuri spirituale, ceea ce, evident, nu este cazul albinelor sau al castorilor. Dar nu a avut nimic de spus împotriva ideii lui Condorcet că „natura leagă adevărul, fericirea și virtutea într-un lanț imposibil de rupt“[1] – altfel nu ar mai exista cosmosul. Dacă s-ar putea demonstra, de exemplu, că adevărul este incompatibil cu fericirea sau fericirea cu virtutea, atunci, continuând să le privim pe toate trei ca valori absolute (ceea ce era un truism în secolul al XVIII-lea, dar și în multe alte epoci), nu s-ar putea oferi, în principiu, nici un răspuns obiectiv demonstrabil întrebărilor: „Ce scop trebuie să urmărim?“; „Care este modul optim de viață?“ Iar dacă acestor întrebări nu li se poate răspunde nici măcar în principiu, de ce oare le mai formulăm? Kant și Rousseau s-au dezis de Platon, afirmând că răspunsurile la întrebările despre valori nu erau subiecte de expertiză, întrucât orice om rațional (și orice om poate fi rațional) este în stare să descopere răspunsul la aceste întrebări morale fundamentale. Mai mult, răspunsurile date de toți oamenii raționali la aceste întrebări trebuie să coincidă în mod necesar. Încrederea lor în democrație se bazează pe această doctrină.

Insist asupra faptului, crucial, în opinia mea, că toate aceste școli, deși diferite, au căzut de acord că problemele referitoare la

---

[1] *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. de O.H. Prior și Yvon Belaval, Paris, 1970, p. 228.

valori sunt o categorie de probleme factuale. De vreme ce un adevăr – cum ar fi răspunsul la întrebarea: „Trebuie să caut dreptatea?“ – nu poate fi incompatibil cu alt adevăr – de exemplu: „Trebuie să fiu milostiv?“ (două propoziții adevărate nu se pot contrazice) –, se poate obține, cel puțin în principiu, o stare de lucruri ideală care să reunească soluțiile corecte la toate problemele centrale ale vieții sociale. Toate impedimentele în calea realizării acestei stări nu pot fi decât empirice sau contingente. Toate slăbiciunile, greşelile, viciile şi carențele omeneşti, aşadar, tot ce este rău şi tragic, se datorează ignoranței şi erorilor. Dacă oamenii ar şti, nu ar mai comite greşeli; dacă nu ar mai greşi, ar putea – şi, întrucât sunt ființe raționale, ar trebui – să urmărească satisfacerea intereselor lor reale, aplicând metodele cele mai eficiente. Aceste activități, în măsura în care sunt bazate pe rațiune, nu pot intra niciodată în conflict. În natura umană nu există nimic care să facă inevitabilă tragedia. Păcatul, crima, suferința sunt forme de nepotrivire datorate orbirii. Cunoaşterea, concepută fie ştiințific, fie mistic, empiric ori teologic, în cer sau pe pământ, generează frumusețe, armonie şi fericire. În lumea sfinților sau a îngerilor nu există incompatibilități.

III

Virtutea înseamnă cunoaştere. Aceasta este dogma centrală a gândirii occidentale, cu toate ramificațiile ei, care a supraviețuit colapsului filosofiei clasice greceşti, ascensiunii creştinismului, a supraviețuit barbarilor şi Bisericii medievale, Renaşterii şi Reformei, punându-şi realmente, într-un fel sau altul, pecetea asupra tuturor. Acest pilon al raționalismului european, acest stâlp central al marelui trepied, a fost săpat sau cel puțin fisurat de mişcarea romantică. Ceea ce țin să remarc mai întâi este faptul că unii romantici au retezat cea mai adâncă rădăcină a perspectivei clasice, şi anume credința că valorile, soluțiile la problemele referitoare la acțiune şi alegere, pot fi cumva descoperite. Romanticii susțineau că, dimpotrivă, unele dintre aceste probleme nu au nici un răspuns, fie el subiectiv, fie obiectiv, empiric sau *a priori*. În al doilea rând, ei nu

mai puteau garanta că, în principiu, nu există un conflict între valori sau că, dacă ar exista, s-ar găsi o soluție. La fel ca Machiavelli, credeau că a nega acest lucru era o formă de autoamăgire naivă, superficială, patetică şi cu rezultate totdeauna dezastruoase. În al treilea rând, teza mea este că, prin doctrina pozitivă, romanticii au introdus o nouă scară de valori, ireconciliabilă cu cea veche, şi că cei mai mulți europeni din zilele noastre sunt moştenitorii acestor două tradiții opuse. Acceptăm ambele perspective şi trecem de la una la alta într-un mod pe care nu l-am putea evita dacă am fi sinceri cu noi înşine, dar care este incoerent din punct de vedere intelectual. Simpla schițare a acestei schimbări bruşte de perspectivă ar fi o muncă de-o viață. Ceea ce pot să fac aici este să punctez câteva aspecte ultrasimplificate, care ar putea să contureze acest fenomen revoluționar.

IV

Elementul distructiv – primul indiciu al cutremurului care avea să se producă – poate fi depistat în paginile nevinovate ale unor Rousseau şi Kant. Ştim cu toții că, potrivit lui Rousseau şi lui Kant, pentru a descoperi ce ar trebui să fac, trebuie să ascult de o voce interioară. Această voce rosteşte comenzi: ea porunceşte. Rousseau o numeşte rațiune. Kant, la rândul său, o califică drept rațională, oferind unele criterii conform cărora apelul acesteia să poată fi distins de acelea ale altor voci rivale – a emoției, de exemplu, sau a interesului egoist. Şi totuşi, ambii gânditori, în ciuda dezacordului profund cu anumite aspecte ale filosofiei iluministe, îi aparțin în măsura în care toate comenzile vocii interioare a rațiunii par obiective, universale, atemporale şi adevărate pentru toți oamenii, oriunde şi oricând, potrivit tradiției legii naturale. Dar în doctrina kantiană, această voce capătă caracteristici specifice: conceptul central este aici acela de responsabilitate individuală. Simpla formulare a întrebării privitoare la ce ar trebui să facă un om (şi, printr-o transferare firească – pe care Kant s-a temut să o sublinieze în contextul politic respectiv –, ce ar trebui să facă întreaga

comunitate) presupune posibilitatea ca un om sau un grup să acționeze într-un fel sau în altul; cu alte cuvinte, posibilitatea de a alege. Opțiunea unui om, în măsura în care poate fi numită ca atare, trebuie să fie liberă. Dacă el este determinat să acționeze de forțe pe care nu le poate controla, fie ele fizice (cum susțineau unii filosofi din secolul al XVII-lea), fie psihologice (dorințe, temeri, speranțe), fie fiziologice sau biologice (cum credeau materialiştii secolului al XVIII-lea), atunci noțiunea de alegere este, pentru Kant, goală de conținut şi cuvinte precum „trebuie", „scop", „datorie" ş.a.m.d. nu mai au nici o semnificație. La rândul său, Rousseau consideră că individul întruchipează esența libertății sale. După el, a limita libertatea cuiva, indiferent de bunele intenții cu care ai face-o, în aşa-zisul lui interes, cum recomandau reformatorii secolului al XVIII-lea despoților luminați, înseamnă a ucide umanitatea acelui individ, a-l reduce la nivel de animal sau de obiect. În concepția lui Kant, pentru a fi cu adevărat liber, un om trebuie să fie liber să aleagă răul şi binele în egală măsură; altminteri nu există nici un merit în alegerea (rațională) a binelui, şi însăşi noțiunea de răsplată este discreditată. A fi liber înseamnă a fi autonom. Dacă sunt determinat de ceva asupra căruia nu pot exercita nici un control, nu sunt liber. Dar năzuința către fericire poate fi un asemenea factor de control exterior: este posibil să nu fiu în stare să o controlez. În plus, fericirea este ceva care nu este neapărat obținut: ea depinde de prea multe circumstanțe asupra cărora nu am nici o putere. Dacă scopul sau datoria mea este de a duce la bun sfârşit o anumită acțiune, atunci trebuie să fiu în stare să o fac. Nu mi se poate reproşa că nu am făcut ce este dincolo de puterile mele. Numai dacă sunt în stare să aleg liber, se poate spune că am obligații sau responsabilități în calitate de agent moral. (La fel în cazul culturii sau națiunii mele.) Dacă sursa regulilor morale sau politice îmi este exterioară, atunci nu mai sunt liber, nu sunt capabil de alegere rațională.

Conform acestui mod de gândire, valorile creaturilor raționale trebuie, aşadar, să fie impuse de ele însele. Dacă ele provin dintr-o sursă exterioară, apare o dependență față de acea sursă şi, implicit, lipsa de libertate. Este ceea ce vrea să spună Kant când scrie că auto-

nomia stă la baza întregii moralități: a fi la cheremul unei forțe exterioare, fie natura oarbă, fie o forță transcendentă, Dumnezeu sau natură, care îmi poruncește cum vrea, înseamnă heteronomie, o formă de dependență față de ceva ce scapă controlului meu, adică sclavie. Eu sunt singurul care pot fi autorul valorilor mele. Trebuie într-adevăr să ascult de reguli, sunt însă liber, cum spunea Rousseau, deoarece regulile sunt fixate de mine. Comenzile venite din exterior degradează omul; tocmai pentru că oamenii și numai ei sunt cei care creează valorile, ei sunt purtătorii valorii supreme. A folosi oamenii pentru scopuri care nu sunt ale lor, prin urmare, a exploata ființe umane, a le umili, a le degrada, înseamnă a le nega esența umană, a nega faptul că sunt oameni – iar acesta este cel mai odios păcat cu putință. Pentru a justifica constrângerea, înrobirea sau strivirea unei creaturi, trebuie să argumentez că o fac în numele unei valori mai mari decât creatura a cărei libertate o încalc. Dar dacă *ex hypothesi* nu pot exista asemenea valori – căci toate valorile sunt create de opțiunea umană liberă și rațională –, atunci săvârșirea unor astfel de fapte este o încălcare a celei mai înalte valori, a scopurilor ultime pe care rațiunea omenească și le propune pentru sine: rațiunea și opțiunea rațională sunt esența umanității oamenilor, a demnității lor ca ființe omenești, a diferenței lor – ca ființe libere – față de obiecte neînsuflețite și animale. Din acest motiv simțim o reacție atât de violentă când, oricine am fi, îi vedem pe semenii noștri manipulați, brutalizați, dezumanizați, tratați ca sau transformați în dobitoace.

Kant vorbește ca și cum aceste reguli ar fi comenzile rațiunii. Prin urmare, dacă sunt valabile pentru mine, atunci ele trebuie să fie valabile pentru orice altă creatură rațională, întrucât ține de esența rațiunii, atât a celei teoretice, cât și a celei practice, în științe și în viață, să fie universal valabilă. Indiferent dacă expresia rațiunii este religioasă sau umanistă, ea reprezintă singura bază a noțiunii noastre de drepturi și reguli morale, a libertății, egalității și demnității tuturor oamenilor ca atare. Kant numește aceste reguli imperative categorice.

Poate că, spre deosebire de Hume, Kant nu și-a propus în mod conștient să traseze o distincție netă între imperative și enunțurile factuale; în orice caz însă, formula sa a avut consecințe revolutio-

nare. Comenzile sau imperativele nu sunt declarații de fapt, ele nu sunt descrieri, nu sunt adevărate sau false. Pot fi corecte sau incorecte, corupte sau dezinteresate, pot fi inteligibile sau obscure, triviale sau importante, însă nu descriu nimic: ele ordonă, orientează, amenință și generează acțiunea. Analog, un scop sau o valoare este ceva pe care un om își impune să îl atingă, și nu o entitate independentă peste care poți să dai din întâmplare. Valorile nu sunt produsele naturale pe care o știință, cum ar fi psihologia sau sociologia, să le poată studia, ele sunt produse de oameni, sunt forme de acțiune liberă sau de creație.

Kant, ce-i drept, nu tinde spre această concluzie; ea se opune, de fapt, tuturor ideilor în care credea – adică universalitatea rațiunii, posibilitatea demonstrării raționale a valorilor morale. Dar unii urmași romantici ai lui Kant au tras toate consecințele concepției: valorile sunt comenzi, ele sunt create, nu descoperite. Vechea analogie dintre cunoașterea morală (sau politică) și cea științifică, metafizică sau teologică este abrogată. Moralitatea – și politica, în măsura în care este moralitate socială – este un proces creativ: noul model romantic este acela al artei.

Cum procedează artistul? El creează ceva, el se exprimă, nu copiază, nu imită și nu transcrie (așa cum ar face artizanul). Artistul acționează, produce, inventează; el nu descoperă, nu calculează nu deduce, nu argumentează. Într-un anumit sens, a crea înseamnă a depinde exclusiv de tine însuți. Inventezi atât scopul, cât și calea de a-l atinge. Herzen se întreba unde se află cântecul înainte de a fi compus; unde este dansul înainte de a fi dansat, unde este poemul înainte ca poetul să-l fi rostit. Ele nu există într-o sferă exterioară, așteptând să fie descoperite de experți sau de oamenii obișnuiți. Întreaga creație este, într-un anumit sens, o creație din nimic. Este singura activitate complet autonomă a omului. Este eliberarea din chingile legilor cauzale, din mecanismul lumii exterioare, din influențele mediului înconjurător sau ale pasiunilor care mă guvernează – factori față de care eu nu sunt decât un obiect al naturii la fel ca arborii, pietrele sau animalele.

Dacă esența omului este controlul asupra propriei persoane și alegerea conștientă a propriilor scopuri și forme de viață, atunci

aceasta constituie o ruptură completă cu vechiul model care a dominat noțiunea de loc al omului în cosmos. Este distrusă noțiunea de lege a naturii decurgând din nevoia de armonie cu natura, conceperea funcțională a omului, împlinit după ce își găsește locul în orchestra universală – piatra de temelie necontestată a cosmologiei morale și spirituale europene de la presocratici la Rousseau. Căci încercarea de a conforma propria persoană unui ceva care ascultă de propriile legi, conceput fie static, fie dinamic, ca realitate imuabilă aflată în spatele fluxului experienței sau ca proces intenționat realizat în natură sau în istorie, este similară supunerii față de ceva pe care nu îl pot determina, față de legi care dictează din exterior. Sau, dacă legile vorbesc și din interiorul meu, în orice caz nu sunt create și nu pot fi schimbate în mod liber de indivizi sau de societăți. Dacă a fi liber este condiția pentru a fi uman și dacă a fi liber înseamnă a emite legi pentru sine, atunci valabilitatea și adevărul principiilor de acțiune nu provin dintr-o autoritate exterioară, indiferent cât de semeață ar fi sursa acesteia, ci din faptul că autoritatea este instituită de un agent liber.

Aceasta este o răsturnare a noțiunii de adevăr înțeles în termeni de corespondență sau, în orice caz, ca relație stabilă cu o *rerum natura* dată pentru totdeauna, constituind baza legii naturii. Concepția tradițională asupra lumii este transformată. Arta nu este nici imitație, nici reprezentare, ci *expresie*. Sunt cu adevărat eu însumi când creez, adică atunci când se manifestă scânteia divină din mine și nu capacitatea de a raționa. Acesta este sensul în care sunt creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (*sicut Deus*). Natura nu mai este Mama Natură sau Doamna Natură, nici despotul materialiștilor, nici suverana deiștilor, nici slujnica binevoitoare a lui Hume, nici *natura naturans* a lui Shaftesbury, „All-loving and All-lovely, All-divine!“[1], ci, în oricare ipostază o întâlnesc, ea este omologul actului sau spiritului, materia asupra căreia îmi exercit voința, este cea pe care o modelez.

Această imagine îi obsedează pe romanticii germani – Wackenroder, Tieck, Jacobi, Schiller, Novalis, frații Schlegel, Schelling.

---

[1] *The Moralists: A Philosophical Rhapsody*, Londra, 1709, partea a III-a, secțiunea I, p. 158.

Cea mai originală şi poate cea mai vie expresie o găsim în primele scrieri ale lui Fichte, care a extins noţiunea de imperativ categoric dincolo de Kant şi contrar vederilor acestuia. Devin conştient de mine, spunea Fichte, nu ca de un element într-o structură mai cuprinzătoare, ci în conflict cu non-eul, *Anstoss*, impactul violent al ciocnirii cu materia moartă, căreia îi rezist şi pe care trebuie să o supun proiectului meu creator şi liber. Eul este activitate, efort, autodeterminare. El vrea, modifică, cizelează lumea, atât prin gândire, cât şi prin acţiune, conform propriilor concepte şi categorii. Pentru Kant, aceasta era o activitate preconştientă a imaginaţiei. Pentru Fichte, o activitate creatoare conştientă. „Nu accept nimic pentru că trebuie", spunea el (opunându-se unor gânditori de dinaintea sa, precum Descartes sau Locke), „cred ceva pentru că vreau"[1]; apoi: „Dacă omul permite să i se facă legi din voinţa altora, el devine un animal, adică îşi prejudiciază demnitatea umană înnăscută."[2] „Eu ţin de două lumi" - de cea materială, guvernată de cauză şi efect, şi de cea spirituală[3], în care „sunt în întregime creaţia mea"[4]. Josiah Royce, rezumând acest aspect al viziunii lui Fichte, scria: „Lumea este un poem [...] visat de viaţa interioară."[5] Lumile noastre sunt literalmente diferite dacă suntem diferiţi la nivel spiritual. A fi poet, soldat sau bancher înseamnă a crea lumi diferite. Filosofia mea depinde de tipul de om care sunt – şi nu viceversa. Într-un anumit sens, lumea mea trebuie să depindă de libera mea alegere. Materialul – natura moartă (inclusiv corpul meu şi funcţiile sale) – este dat; nu şi ce fac eu din el: dacă ar fi, atunci aş urma la rându-mi ciclurile recurente – cauză, efect, cauză – care guvernează materia neînsufleţită sau modelul evoluţionist ce determină natura organică, plantele, animalele, corpul meu, simţurile mele, tot ce nu pot controla neîngrădit.

---

[1] *Johann Gottlieb Fichtes Sämmtliche Werke*, ed. de I.H. Fichte, Berlin, 1845-1846; în continuare SW, vol. 2, p. 256. Referinţele la Fichte se vor face indicând volumul şi pagina acestei ediţii; astfel: SW ii 256.

[2] SW vi 82.

[3] De exemplu, SW ii 282, 288.

[4] SW vi 82.

[5] Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston şi New York, 1892, p. 162.

Este ceea ce exprimă punctul culminant retoric din celebrele cuvântări ale lui Fichte către națiunea germană (ținute în perioada târzie de activitate), textul de bază al naționalismului german:

> Fie crezi în principiul originar din om – libertate, perfectibilitate [...], fie nu [...]. Toți cei care au în ei o forță creatoare sau, presupunând că un asemenea dar le-a fost înstrăinat, cel puțin resping ceea ce nu este decât vanitate și așteaptă momentul să poată fi prinși în fluxul vieții originare; sau chiar dacă nu au ajuns la acest punct, au măcar un presentiment confuz al libertății – pentru care nu simt nici ură, nici teamă, ci iubire –, aceștia aparțin omenirii primordiale. [...] Toți cei care, pe de altă parte, s-au resemnat să reprezinte doar un produs derivat, de mâna a doua, cei care nu sunt decât anexa vieții [...], sunt, ca oameni, niște străini, niște excluși [...]. Toți cei care cred în libertatea spiritului [...] sunt alături de noi [...]. Toți cei care cred în stavilele puse ființei sau în mersul înapoi, sau care pun natura neînsuflețită la cârma lumii [...] ne sunt străini.[1]

Încercarea lui Fichte de a arăta că germanii sunt creatori și că francezii sunt inerți nu face obiectul paginilor de față. Este important de reținut teza sa, și anume că valorile sunt create, nu descoperite. În primele scrieri, radicale din punct de vedere politic, pe când era discipolul lui Rousseau, Fichte credea că valorile sunt create de individul rațional, iar rațiunea, fiind aceeași în toți oamenii, legile și valorile vieții raționale sunt impuse în egală măsură tuturor. În lucrările ulterioare, eul este identificat succesiv cu demiurgul transcendent, marele spirit creator – ale cărui aspecte sau fragmente suntem –, adică cu Dumnezeu. Mai târziu, Fichte identifică eul transcendent cu omul în general; în fine, cu poporul german sau cu orice grup ori comunitate „creatoare"; numai așa individul își poate împlini eul autentic, interior, creator și atemporal. „Individul nu există", declara Fichte; „el nu trebuie în nici un caz să conteze, ci trebuie să dispară cu desăvârșire; numai grupul există."[2] „Viața rațiunii constă în faptul că individul se pierde în cadrul speciei – riscându-și viața de dragul altora și sacrificându-și

[1] SW vii 374–375.
[2] SW vii 37–38.

viața pentru binele celorlalți."[1] Funcția libertății este de a realiza „libertatea deplină, independența totală față de orice ne este străin, împlinirea ego-ului nostru pur"[2]. Dacă acest ego este identificat cu „poporul", atunci poporul are dreptul moral de a-și împlini propriul destin apelând la orice armă a inteligenței și forței.

Nu atrag atenția asupra acestei trăsături a gândirii lui Fichte pentru a indica una dintre sursele naționalismului mistic sau pentru a demonstra latura perversă a individualismului său timpuriu, ci pentru a arăta modul în care esența omului este identificată nu cu rațiunea, care trebuie să fie una și aceeași pentru toți oamenii, ci cu sursa acțiunii, și anume cu voința. Voințele oamenilor pot intra în conflict în aceeași măsură în care produsele rațiunii – enunțurile descriptive adevărate – nu pot, logic, să o facă. Nu am citat decât din Fichte, dar cu greu s-ar putea găsi un scriitor romantic în a cărui operă să nu existe din abundență pasaje de acest gen: este cât se poate de dramatică ruptura cu lumea obiectivă clasică – o imagine despre lume comună unor Platon, Toma d'Aquino și Voltaire.

De aici decurg multe consecințe noi, atât în plan politic, cât și estetic ori filosofic. „Ego-ul pur" al lui Fichte, identic cu toate eurile pământene de aiurea, eliberează individul artistic sau personalitatea creatoare curajoasă și neînfrânată. Acesta își concepe propriile valori, trăind și murind pentru ele, deoarece ele sunt valorile *lui* – nu există altă sursă din care ele să provină. Spiritul liber și anarhic, venerat în romanul *Lucinde* de Friedrich Schlegel și în romanul epistolar *Wilhelm Lövell* de Ludwig Tieck, duce, în formă socializată, la noțiunea de autarhie – societatea închisă, planificată centralizat, dorită de Fichte și de Friedrich List, dar și de mulți socialiști, societate care se izolează de orice imixtiune exterioară pentru a fi independentă și pentru a-și exprima personalitatea fără intervenția altora. Această autoizolare presupune o concentrare asupra vieții interioare pe care numai eu o pot controla, laolaltă cu definirea eului meu sau a comunității mele în termenii a ceva care nu se supune influențelor exterioare. Autoizolarea este, fără îndo-

[1] SW vii 35.
[2] SW vi 86–87.

ială, legată istoric de înfrângerile şi umilinţele pe care Richelieu şi Ludovic al XIV-lea le-au provocat germanilor, ca şi de nevoia emoţională, resimţită de naţiunea înjosită, de a redobândi respectul faţă de sine, retrăgându-se într-o citadelă interioară care să nu poată fi capturată de cuceritor: viaţa interioară, tărâmul spiritual pe care nici un tiran nu îl poate instăpâni, pe care nici un dezastru natural nu îl poate distruge. În secolul XX, un sentiment similar, provocat de înfrângerea în război, a dus la o manifestare mult mai violentă a acestor simptome, deopotrivă defensive şi agresive, răspândind la un moment dat maladia, cu consecinţele înfiorătoare cunoscute de toţi. În orice caz, fie că ambiţia lui Richelieu (sau a lui Alexandru cel Mare, sau a lui Iuliu Cezar) şi, de aici, sentimentul de neputinţă încercat de cetăţenii aparţinând clasei de mijloc şi mai ales intelectualilor germani (sau atenieni, sau romani) a dus sau nu la înlocuirea problemelor politice cu cele personale, estetice sau metafizice, este cert că acest proces, care a început aproape imperceptibil către sfârşitul secolului al XVII-lea printre pietiştii din statele germane guvernate despotic, a declanşat cea mai mare revoluţie spirituală din timpurile moderne. A încadra astfel de fenomene în contextul lor istoric este, desigur, un demers important, însă influenţa lor asupra epocii noastre este mai radicală decât ne-ar lăsa să credem orice relatare contemporană lor.

Totul depinde de caracterul, voinţa şi activitatea individului. Munca nu mai este conceptută ca o necesitate greu de îndurat, ea devine (pentru Fichte) o datorie sfântă a omului, deoarece numai prin muncă omul îşi poate imprima personalitatea unică, creatoare asupra materiei moarte, adică asupra naturii. Aceasta duce la apariţia conceptelor de demnitate a muncii şi de drept la muncă, devenite sacre datorită omului şi nu intervenţiei lui Dumnezeu. Natura autentică a omului nu se caracterizează prin receptivitate pasivă – timp liber şi contemplare –, ci prin activitate. Creatorii contrastează cu simplii colaboratori la procesul creativ, mai ales cu aceia pe care Fichte îi califică drept adormiţi sau care se lasă purtaţi de val. Acum apare contrastul între *das Gegebene* – datul – şi *das Aufgegebene* – sarcina pe care mi-o trasez şi care este sacră, întrucât provine din voinţa mea „raţională“ şi descătuşată. Filosofia

romantică păstrează şi exaltă conceptul de vocație (*Beruf*), care este central în doctrina socială luterană, cu deosebirea că sursa autorității nu mai este acum Dumnezeu sau natura, ci grija individului de a-şi alege liber scopul care satisface exigențele naturii sale morale, estetice, filosofice sau politice. „Omul trebuie să fie şi să facă ceva."[1] A şti că ceva constituie menirea mea (sau a națiunii, culturii sau Bisericii mele), nu înseamnă a cunoaşte fapte sau a contempla ipoteze într-un spirit ştiințific sau filosofic, nici a mă lăsa condus de emoție (nu emoția stă la baza romantismului; aceasta este o greşeală strigătoare la cer pe care o comit foarte mulți istorici şi critici), ci este mai degrabă starea artistului în momentele de inspirație, când ştie ce trebuie să facă pentru a-şi transpune viziunea interioară, în acelaşi timp parte din el şi poruncă obiectivă – impusă de el sieşi –, de a acționa sau trăi într-un anumit fel. Toate personalitățile creatoare posedă această cunoaştere, fie că sunt artişti, gânditori, oameni de acțiune, fie că creează individual sau în colectiv. A-ți cunoaşte adevăratul scop nu înseamnă a cunoaşte adevărul aşa cum îl concepea gândirea iluministă, conform căreia mai întâi descoperi adevărul, iar apoi îl aplici; dimpotrivă, însăşi acțiunea ta îți exprimă convingerile, fiind una dintre ele. Moralitatea şi politica nu sunt o înşiruire de propoziții: ele înseamnă acțiune, devotament față de scopurile care trebuie concretizate. A fi om nu este totuna cu a înțelege sau cu a raționa, ci cu a acționa. A acționa, a face, a crea, a fi liber – toate acestea sunt unul şi acelaşi lucru: aceasta este diferența dintre animale şi om. Artistul creează: el nu transcrie şi nu descoperă. Dar, cum ne-a învățat Herder, individul este cufundat din naştere în mersul societății sale; viața unei societăți nu este o simplă alăturare a vieților membrilor săi. Comunitățile, adevăratele comunități, creează în colectiv. Astfel, modelul estetic este tradus în termenii sociali şi politici ce aveau să joace un rol decisiv în istoria Europei moderne. Fichte afirmă toate acestea mult mai explicit decât Herder sau decât Burke. Se deschide un drum care duce în linie dreaptă la şovinismul romantic al istoricilor germani din secolul al XIX-lea.

---

[1] SW vi 383.

V

O variantă aparte a acestei atitudini este încercarea lui Friedrich Schiller de a găsi domeniul de manifestare a libertății în artă, concepută ca tip de joc. Lumea materială este un domeniu al cauzei și efectului, ce ne înrobește corpurile și în care comportamentul nostru este determinat în modul descris și explicat de științele naturii. Ce ne distinge atunci, ca oameni, de restul naturii? Nu faptul că suntem supuși unui determinism mai puțin riguros, deși poate cumva diferit – cum susțineau teoreticienii de odinioară; ci faptul că avem capacitatea de a ne detașa spiritul de lumea naturii (de a ne plasa „deasupra" acesteia), construind o lume în care se aplică legi și reguli diferite, care sunt libere întrucât noi înșine le-am inventat. Când ne jucăm, noi suntem cei care construim universul și legile sale. Copiii care se joacă de-a pieile roșii *sunt* pieile roșii; nimic nu îi împiedică, deoarece legile obișnuite – sociale, psihologice, chiar fizice – au fost abolite. Putem să modificăm orice, chiar legile logicii, după bunul plac al imaginației noastre. În această lume „numenală", imaginața și rațiunea noastră nu sunt îngrădite de nimic. În această lume, virtutea este răsplătită, bunătatea, frumusețea și adevărul sunt prețuite, iar viciul este pedepsit, ceea ce, în mod mai mult decât evident, nu se întâmplă în lumea așa-zisă reală. Arta este literalmente joc, invenție, creație din nimic, în care atât componentele lumii, cât și regulile care o guvernează sunt modelate potrivit dorințelor noastre libere și neîngrădite. Putem evada când dorim în această lume, eliberându-ne astfel de rutina vieții fizice. Aceasta este lumea artei, a moralității, a rațiunii. Valorile ei nu sunt descoperite, ci create, iar noi dispunem relația acestor valori. Schelling concepe la rândul său lumea ca o activitate creatoare continuă a Spiritului Absolut, susținând că nivelurile de intuiție sau de înțelegere ale oamenilor sunt date de capacitatea lor creatoare. Printre oamenii ce dețin această capacitate la un nivel superior, Schelling îi include (cum avea să facă și Bergson ulterior) pe filosofi, artiști, poeți, istorici și pe oamenii politici, considerând că ei posedă o intuiție mult mai pătrunzătoare a istoriei și a tuturor proceselor vieții umane – biologice, fiziologice și psiholo-

gice – decât cei care raționează, încercând să aplice fluxului „însuflețit" al vieții metode inadecvate, preluate din științe „moarte", precum chimia sau matematica. Într-o măsură mai mare decât oricare alt gânditor al vremii sale, Schelling a conceput valorile și miturile ca întruchipări ale imboldului creator, împărtășit de om cu întreaga natură, ele nefiind nicidecum autoamăgiri ale popoarelor primitive sau mistificări deliberate, născocite de preoți sau de poeți. Pe urmele lui Vico, Schelling susținea că oamenii înțeleg numai ceea ce sesizează din interior, ca actori, și nu din exterior, ca spectatori. Aceasta i-a permis să opereze în rândurile celor care studiau natura, istoria și arta o distincție între „vii" și „morți". Ca doctrină metafizică, învățătura lui Schelling s-a dovedit obscură și ezoterică. A fost totuși suficient de influentă, alimentând torentul, de-acum umflat, al gândirii politice romantice, mai ales noțiunea de scopuri ale vieții sociale, create de oamenii cu inspirație de geniu, care nu recurg la raționamente scrupuloase, ci la sclipiri de revelație, la salturi iraționale uriașe, purtând cu ei restul omenirii într-un mare avânt creator, care descătușează forțele ascunse în ea.

VI

Consecințele politice sunt cât se poate de noi. Dacă suntem singurii autori ai valorilor, atunci ceea ce contează este starea noastră interioară – motivul, nu consecințele. Căci nu putem garanta consecințele: ele aparțin lumii naturale, lumii cauzei și efectului, lumii necesității, dar nu lumii libertății. Putem fi responsabili doar pentru ceea ce stă în puterea noastră. De aici și transformarea scării de valori morale și politice, ceva total nou în conștiința europeană. Ceea ce contează acum este motivul, integritatea, sinceritatea, fidelitatea în principiu, puritatea inimii, spontaneitatea; nu fericirea, nici puterea, înțelepciunea sau succesul, nici frumusețea sau alte valori naturale din afara domeniului libertății morale, depinzând de factori exteriori care scapă, în cea mai mare parte, controlului nostru. Înțeleptul, specialistul, omul care știe, care dobândește fericirea, virtutea sau înțelepciunea pe baza înțelegerii sau acțiunii înte-

meiate pe înțelegere este înlocuit cu eroul tragic ce se străduieşte cu orice preț să se desăvârşească, în pofida oricăror greutăți, indiferent de consecințe. Iar dacă el reuşeşte sau nu în sens mundan, aceasta nu are nici o importanță.

Toate cele trei supoziții fundamentale ale vechii perspective sunt distruse de această răsturnare de valori. Mai întâi, omul nu are o natură specifică, fie statică, fie dinamică, deoarece el se creează pe sine. El îşi creează propriile valori, transformându-se astfel pe sine; o dată transformat, creează valori noi, astfel încât *ex hypothesi* nu putem prevedea rezultatul încercării de a le crea. Căci el nu poate decât să încerce – nu poate fi răspunzător de consecințe şi nici nu poate şti dacă va reuşi sau nu. În al doilea rând, întrucât valorile nu sunt descoperite, ci create, nu se poate construi nici un sistem de propoziții care să le descrie: valorile nu sunt nici fapte, nici entități aparținând acestei lumi; ele nu există pentru a fi identificate şi clasificate de o ştiință a eticii sau a politicii, în mod empiric sau *a priori*. În fine, nu există nici o garanție că valorile diferitelor civilizații, națiuni sau indivizi vor fi în mod necesar în acord. Pot exista chiar ciocniri între valorile unui individ la momente diferite de timp – sau chiar în acelaşi timp. Cine ar putea spune dacă o cunoaştere este întotdeauna compatibilă cu fericirea? Cunoaşterea lumii te poate arunca în suferință; dreptatea exclude uneori mila; egalitatea poate stânjeni libertatea; eficiența poate ucide spontaneitatea; virtutea poate alunga plăcerea, puterea sau cunoaşterea. Cunoaşterea nu este neapărat o valoare morală, aşa cum au crezut toți filosofii de după Platon. Este posibil să cunoşti tot ce poate fi cunoscut şi totuşi să alegi răul dacă aşa vrei tu. Dacă omul nu ar fi liber să aleagă răul, el nu ar fi cu adevărat liber, creația ar deveni o autopropulsare cvasimecanică pe făgaşul omniscienței infailibile, armonioase şi lipsite de tensiuni, dar incompatibilă cu alegerea sau cu libertatea. Când un om îşi urmăreşte propriile valori, ne-am deprins să admirăm la el atitudinea spirituală – sinceritatea, tăria şi devotamentul cu care încearcă să îşi urmeze lumina interioară. Nu putem spune dacă va reuşi sau nu să creeze o operă de artă, o formă de viață, o mişcare politică sau un sistem filosofic. Tot ce stă în puterile sale este să facă efortul. Nu există decât o sin-

gură faptă absolut de neiertat: trădarea propriului crez. Acest crez poate lua forma fanatismului dezlănțuit, ducând la rezultate înfricoşătoare.

Imaginea eroică a secolului al XIX-lea este aceea a lui Beethoven: un om poate fi ignorant, necioplit, egoist, barbar, revoltat împotriva societății sau a lui însuşi, dar este autonom şi salvat, cu condiția să îşi slujească idealul şi să îşi asculte vocea interioară. Numai dacă se neagă pe sine sau se vinde pentru bani, poziție, confort, putere sau plăcere – bunurile lumii exterioare –, el comite păcatul suprem, devenind un lucru, un ceva heteronom, un obiect natural. Singurul lucru important este *l'état d'âme*, motivul. Dacă eu cred într-o formă de viață, iar tu în alta, şi acestea intră în conflict, este mult mai bine să ne luptăm şi unul dintre noi să fie ucis, decât să facem un compromis care să trădeze ce este sfânt în fiecare dintre noi. Însuşi conceptul de idealism ca atribut nobil este o noutate. A prețui pe cineva pentru că este idealist înseamnă a spune că el este pregătit să îşi jertfească viața pentru scopuri în care crede de dragul lor. Problema corectitudinii acestor scopuri nu se mai pune, întrucât toți oamenii (sau, pentru cei care cred că puterea creatoare nu revine individului, ci unei culturi, unei națiuni, unei Biserici, unei tradiții) trăiesc prin viziunea lor unică, particulară.

Toate aceste idei sunt noi, ele nu ar fi putut fi înțelese în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Bineînțeles, un creştin avea întotdeauna dreptul să moară pentru credință; dar aceasta deoarece creştinismul era dreapta credință, şi omul nu se putea mântui în afara ei; prin urmare, creştinismul constituia cea mai înaltă valoare pe scara lui, dar nu numai a lui, ci a întregii omenirii. Dacă un creştin ucidea un musulman în timpul unei cruciade – sau un catolic ucidea un protestant într-unul dintre războaiele religioase –, el nu ar fi scuipat pe mormântul adversarului dacă era un om milostiv; ar fi putut regreta că oameni atât de curajoşi, poate atât de buni, pot muri pentru o credință falsă. Faptul că ei credeau sincer şi îşi puteau da viața pentru credința lor era departe de a le diminua păcatul; dimpotrivă, îl agrava. Dacă credința era falsă sau imorală, atunci, cu cât devotamentul inamicului pentru credința sau erezia sa era mai pur, mai intens şi mai „autentic", cu atât el era mai puțin demn de admirație.

Atitudinea romantică este complet opusă acestei perspective. Începutul secolului al XIX-lea înregistrează o admirație adâncă pentru martiri, minorități, pentru cei care luptă împotriva unor sorți potrivnice și care, de dragul unor idealuri, atrag o anumită distrugere. Sunt la mare preț sfidarea de dragul sfidării, înfrângerea și eșecul, opuse compromisului și succesului mundan. Un om care își consacră toate energiile pentru a reda ce se întâmplă în străfundul său reușește să își păstreze umanitatea și să își salveze sufletul, chiar dacă dă greș și nu creează o capodoperă, ci, precum pictorul nebun al lui Balzac, un haos de culori; dimpotrivă, pictorul în vogă eșuează, pentru că își vinde talentul. Aristotel, care considera că numai reușita este demnă de prețuire, nu ar fi fost prea impresionat de aceste idei; la fel de puțin și un creștin din secolul al XVII-lea, interesat doar de adevăr – de adevărul universal, public și obiectiv. La jumătatea secolului al XVIII-lea, în piesa lui Lessing *Minna von Barnhelm*, idealistul maior Tellheim este o figură înduioșătoare, deschisă la minte și onorabilă, dar absurdă. După douăzeci și cinci de ani, idealistul este încarnat de eroul tragic, precum Karl Moor din *Hoții* de Schiller și, mai târziu, galeria unor Don Juan, Faust, Medeea și alte personaje revoltate și diabolice.

Acest subiectivism duce la o răsturnare de valori: integritatea și puritatea sunt venerate în dauna eficienței sau disponibilității pentru descoperire și cunoaștere. Libertatea este preferabilă fericirii; conflictul, războiul, sacrificiul de sine sunt preferabile compromisului, conformismului, spiritului împăciuitor; geniul sălbatic, revoltatul, eroul care suferă, ca ghiaurul, Lara și Cain ai lui Byron, sunt preferabili societății filistine, molcome, civilizate și respectabile, șocate de pretențiile și standardele unui rebel. Este epoca moralei angajării, a sacrificiului și autoafirmării, opusă moralei prudenței, calculului și realismului. Însuși cuvântul „realism" devine peiorativ, căpătând nuanțe de cruzime, cinism, de compromis josnic cu valorile inferioare. „Dă tot ce poți", exclamă Wordsworth, „Cerul înstelat respinge amăgirea / Celor care calculează cu grijă."[1] Cerul înstelat îi acceptă numai pe cei pe care oamenii îi resping:

[1] „Tax not the royal Saint", *Ecclesiastical Sonnets*, 3, 43.

eroii lui Schiller, gânditorii singuratici şi oamenii de acţiune din piesele lui Ibsen, ca şi individualiştii mai violenţi ai lui Kleist, Stendhal şi Balzac – prinţul de Homburg, Julien Sorel, Rastignac, întemeietorii eroici de naţiuni ai lui Carlyle, Steerforth, personajele diabolice ale lui Dostoievski.

Dacă noul ideal estetic al romantismului este relativ inofensiv în plan social, venerarea individualismului politic poate lua o formă şi mai sinistră. Omologul lui Beethoven este Napoleon. Despre Napoleon, romanticii care îl admirau spuneau că acţiona asupra fiinţelor omeneşti aşa cum Beethoven acţiona asupra sunetelor sau Shakespeare, asupra cuvintelor. Oamenii, fie sunt înzestraţi cu capacităţi creatoare, fie nu; iar dacă nu, dacă sunt „adormiţi sau pasivi“, ei trebuie să slujească scopurilor creatorilor şi să ajungă la desăvârşire prin modelare de către aceştia; chiar dacă sunt mutilaţi, torturaţi şi distruşi în acest proces, ei acced totuşi pe o treaptă superioară celei la care ar fi putut ajunge graţie propriilor eforturi. Agonia lor contribuie la marea operă de artă. Imperiul napoleonian este conceput ca pandant al unei simfonii sau al unei epopei – o vastă creaţie a spiritului liber al omului. Aşa cred Hugo, Vigny şi Tieck. Aceasta este doctrina care a stat la baza naţionalismului, fascismului şi a oricărei mişcări fundamentate pe o moralitate în care modelul libertăţii, provenind din creaţia artistică sau din pulsiunile vitale care duc la realizarea de sine, a luat locul vechiului model al ştiinţei, fericirii sau al cunoaşterii raţionale. Libertatea este concepută ca eliberarea de tot ce mi se opune.

Asistăm la o revoluţie de proporţii a ideilor. Subiectivismul care stă la baza acesteia se mai menţine în noi şi în ideile noastre politice. Atât Hegel, cât şi Karl Marx au iniţiat o contrarevoluţie împotriva subiectivismului, încercând să restaureze valorile obiective, nu pe cele extrase din conceptul unei legi naturale imuabile, ci din acela al forţelor obiective care se manifestă în autotransformarea istorică a societăţii şi naţiunii, statului sau clasei. Aceşti gânditori au răspândit în forme foarte diferite ideea că armonia naturală a intereselor este superficială şi că, dimpotrivă, conflictul, conceput ca provenind fie din necesitate metafizică, fie din structura dezvoltării sociale, este intrinsec individului şi societăţii. Ei

susţineau că opoziţia faţă de ceea ce este sortit să învingă, atât timp cât victoria ar decurge din dezvoltarea „raţiunii" înseşi – de exemplu, dezvoltarea statului sau a intereselor unei anumite clase –, este o opţiune pe cât de nefastă, pe atât de prostească, întrucât principiul pe care se baza o astfel de rezistenţă este antiraţional. Istoria instituţiilor era, după ei, istoria evoluţiei raţiunii umane, iar încercarea de a opri sau de a încetini această mişcare însemna a te sprijini pe principii şi metode pe care însuşi procesul istoriei le-a scos din uz; ataşamentul faţă de ceea ce este învechit este de-a dreptul imoral, dacă moralitatea evoluează o dată cu evoluţia nevoilor şi tendinţelor umanităţii, care urmăreşte scopuri raţionale. Kant, primul dintre gânditorii laici care a săpat prăpastia de netrecut dintre raţiune şi interes, era în bună măsură un produs al Epocii Luminilor şi credea că dreptatea va fi răsplătită. Acest lucru nu putea fi demonstrat raţional; însă o lume în care cei integri sufereau era o lume nedreaptă – posibilitate respinsă de Kant prin apelul la un act de credinţă în bunătatea supremă a lui Dumnezeu. Lessing, Chateaubriand, tânărul Kleist şi un Schiller între două vârste şi-au întemeiat crezul într-o ordine a lumii pe aceleaşi premise precare, donchihoteşti şi neraţionale. Pentru Kleist, ele au pierit: ca şi Joseph de Maistre, el nu vedea nici o scăpare raţională sau personală din spectacolul vieţii, pe care creşterea violenţei inexplicabile, cruzimea şi suferinţa o făceau de neînţeles. Hegel a avut curajul de a accepta istoria ca istorie a sporirii unui conflict – ca „abator"[1] al umanităţii –, încercând, cu multă imaginaţie şi îndrăzneală, să reprezinte acest câmp de luptă ca un proces obiectiv care, echivalent cu creşterea înţelegerii de sine, putea fi reprezentat ca desăvârşire a omului în calitate de fiinţă raţională, ca cerinţă a raţiunii – ce este, de fapt, identică în oameni şi în lumea exterioară, tinzând să ajungă la o armonie supremă – şi deci ca adevăratul tărâm al autonomiei, al libertăţii omului. Progresul – ca proces de conştientizare de sine, de eliberare a eului din chingile a tot ce împiedică mersul spiritului – trebuie să culmineze cu triumful raţiunii, când totul va fi clar, real şi armonios. Marx a tradus această ascensiune chinuitoare în

[1] *Sämtliche Werke*, ed. de Hermann Glockner, vol. 11, Stuttgart, 1928, p. 49.

termeni materiali, social-economici: şi în doctrinele sale există o epocă de aur, în care omenirea, integrată şi eliberată de sub tutela iluziilor şi servituții ale cărei simptome sunt, va fi fericită o dată pentru totdeauna. Suntem din nou la Platon, la legea naturală şi la *philosophia perennis*; dacă nu creăm condițiile necesare pentru înțelegerea realității (şi nu acționăm inspirați de această înțelegere), realitatea va continua să ne scindeze şi să ne distrugă.

Încercarea de a restaura standarde obiective nu a avut integral succesul scontat: nu a câştigat victoria decisivă. Moralitatea subiectivă a mişcării romantice intrase mult prea adânc în conştiința europeană. Oamenii erau pregătiți să se revolte ori chiar să moară pentru principii pe care nu le considerau nici locale, nici temporare, nici aparținând intereselor unui anumit grup sau unei anumite civilizații, ci principii în acelaşi timp absolute şi personale, negarantate de vreun criteriu obiectiv care să verifice enunțuri factuale sau să furnizeze adevăruri universale, obiective şi constrângătoare pentru toți oamenii.

Există, ce-i drept, o anumită perspectivă ce a renăscut în epoca modernă sub forma existențialismului, mai ales în varianta sa ateistă. Pentru aceşti gânditori, valorile nu sunt fapte, lumea este *weltfrei*, lipsită de valori, ea nu urmăreşte nici un scop, nu implică propoziții evaluative, fie etice, estetice sau politice. Ea îl pune pe om în fața unei mulțimi de fapte sumbre, în care el nu poate identifica nici un model, în raport cu care poate adopta anumite atitudini, dar care, în sine, nu spun nimic. A deduce că o ordine morală sau un regim politic este mai bun sau preferabil, sau mai rațional, datorită structurii lucrurilor în general, este, pentru asemenea gânditori, o pură autoamăgire, provenită din dorința patetică de a găsi justificarea unor opinii personale în natura lucrurilor. Căci, în acest sens, lucrurile nu au nici o natură; între proprietățile lucrurilor şi scopurile sau acțiunile oamenilor nu există nici o relație logică sau spirituală. Libertatea care, pentru existențialişti, dar şi pentru romantici, îi distinge pe oameni de obiectele din natură este tocmai angajarea în favoarea unui curs de acțiune sau al altuia, a unei forme de viață sau a alteia, care nu pot fi justificate în afara lor. A căuta un alibi în afara voinței umane, într-o autoritate exterioară, naturală,

istorică, socială sau morală este pură laşitate, este o încercare de a se înşela sau de a-i înşela pe ceilalți. Mai mult, este o contradicție în termeni. Autoritatea, justificarea, scopul sunt concepte care apar numai în procesul luării (de către indivizi) a deciziilor de a trăi sau acționa într-un fel sau în altul. Transferarea responsabilității către agenți exteriori, divini sau naturali, nu se explică decât prin slăbiciune, prin frica de a admite că noi şi numai noi suntem responsabili pentru ceea ce facem în domeniul de realitate ce ni s-a alocat. Singura justificare a scopurilor pe care ni le propunem este faptul că noi le-am ales – căci nu există şi nici nu poate exista nimic la care să apelăm decât, aşa cum remarca Benjamin Constant, ecoul rugăciunilor, dorințelor şi lamentărilor noastre. Ele revin la noi din cupola metalică a unei lumi impersonale ca şi cum ar fi voci din afară. De aici nu mai este cale lungă până la emotivismul etic – singura poziție permisă de pozitivismul riguros modern –, care susține la rândul său că toate judecățile noastre morale şi politice, în măsura în care conțin referiri la valori, nu descriu nimic, deşi pot exprima, transmite şi încarna atitudini de o importanță crucială pentru noi. Ele nu pot însă lua formă de propoziții, pentru că propozițiile trebuie să fie adevărate sau false, pe când atitudinile etice, crezurile şi obligațiile politice nu descriu nimic. Prin urmare, ele nu sunt adevărate sau false, ci doar forme de viață, intenții, opțiuni, feluri de viziune, politici, stări sufleteşti, sentimente sau acte de voință individuale sau colective, determinate sau libere.

VII

În concluzie, noua răsturnare romantică de valori a înlocuit moralitatea consecințelor cu aceea a motivelor, aceea a eficienței în lumea exterioară cu aceea a vieții interioare. Ce efect a avut această schimbare de perspectivă asupra ideilor oamenilor de rând, asupra membrilor puțin înclinați către filosofie ai societăților occidentale? Un efect profund, revoluționar, însă nu decisiv. Căci mi se pare că vechea moralitate, care judeca actele oamenilor precum Aristotel sau utilitariştii, sau toate şcolile moralității obiective (in-

clusiv pe unii gânditori cu filiații extrem de diferite, precum discipolii lui Hume, Montesquieu și Herder), nu s-a scufundat sub acest val revoluționar. Mă refer la moralitatea care judeca actele oamenilor în funcție de consecințele acestora. Care este baza judecăților noastre politice? Credem oare cu adevărat că judecățile de valoare nu sunt judecăți, ci acte arbitrare ce exprimă autoangajarea? Credem oare că științele omului nu au importanță în atingerea scopurilor politice? Suntem oare convinși că antropologia, psihologia și sociologia pot oferi numai mijloace și tehnici? Sau, cum se întreba Lenin: „Care pe care?"[1] Cine obține ceva, unde, când, cum? În măsura în care admitem că valorile intră în conflict unele cu altele, oare nu există motive de a o alege pe una mai degrabă decât pe alta? Suntem gata să acceptăm că, dacă oamenii sau grupurile de oameni se află sub influența unor perspective diferite, nu mai este nimic de făcut și că, prin urmare, un război este o rezolvare mai onorabilă (pentru cei care cred în onoare) decât încercările de a găsi o soluție intermediară care să nu satisfacă pe deplin adevăratele convingeri ale vreunei părți?

Răspunsul la această întrebare îmi pare a fi atât afirmativ, cât și negativ. Kant remarca odată (într-o digresiune) că nicicând nu s-a putut face un lucru în întregime drept din lemnul strâmb care este omenirea.[2] Ne străduim să credem atât în moralitatea motivului, cât și în aceea a consecinței. Admirăm eficiența, frumusețea, inteligența și virtuțile naturale; la fel ca aristotelicienii, utilitariștii și marxiștii, îi prețuim pe cei care au contribuit la bunăstarea omenirii, impunând valori pe care marea majoritate a oamenilor, pentru perioade extrem de lungi de timp și în foarte multe locuri, le-au adoptat, considerându-le ale lor: îi admirăm pe asemenea oameni indiferent de motivația lor. Pe de altă parte, la fel ca liberalii și existențialiștii (și mi-e teamă că trebuie să adaug: la fel ca fasciștii și naționaliștii), apreciem și moralitatea motivațiilor, admirându-i pe cei care, indiferent de consecințele anticipate ale acțiunilor lor,

---

[1] V.I. Lenin, *Polnoe sobranie socinenii*, vol. 44, Moscova 1964, p. 161.

[2] „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", 1784: *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, 1900--; în continuare KGS, vol. 8, p. 23, r. 22.

sunt inspirați de idealuri pe care noi, la fel ca ei, le prețuim în sine, fără să ne gândim la consecințe.

Îi admirăm pe oamenii animați de dorința de putere, de invidia față de ceilalți sau de vanitatea monomaniacă – chiar dacă, poate, detestăm aceste caracteristici –, dacă, în opinia noastră, ei au adus beneficii omenirii. Îi admirăm pe Petru cel Mare, pe Frederic cel Mare sau pe Napoleon şi, oricât de puțin onorabile ar părea motivațiile acțiunilor lor, îi numim mari, le studiem viața şi faptele. Viziunea noastră asupra potențialului uman este profund afectată de astfel de studii. Ni se par excentrice, irelevante, subiective şi anistorice vederile celor care, precum Tolstoi, doresc să minimalizeze importanța rolului pe care l-au jucat aceşti oameni sau care, precum H.G. Wells, încearcă să îi denigreze, fiindcă ar fi fost mânați de motivații neonorabile sau ar fi urmărit scopuri josnice. În acelaşi timp, considerăm că inchizitori şi exterminatori ca Torquemada, Ioannes din Leiden sau Lenin au fost nu doar simpli agenți umani mai mult sau mai puțin importanți în determinarea schimbărilor istorice, ci ființe omeneşti cărora le atribuim o valoare morală (şi politică) pozitivă datorită sincerității şi inteligibilității motivațiilor lor – chiar dacă ideile şi practicile lor ne îngrozesc. Nu îi socotim răi numai pentru că au provocat o imensă suferință nemeritată, aşa cum, cu siguranță, ne-ar îndemna utilitariştii – James Mill sau Bentham – ori discipolii lor contemporani.

Este clar că un astfel de mod de gândire nu este consecvent; dar aşa stau lucrurile. Moştenim două tradiții. Cea de-a doua a estompat-o într-o oarecare măsură pe prima. Ca urmare, când întâlnim pe cineva care continuă cu încăpățânare tradiția veche, fie în forma marxismului, de exemplu, sau a romano-catolicismului, cei care nu acceptă aceste doctrine se plâng de prea multă indiferență morală în fața suferințelor pe care oamenii şi le cauzează unii altora, suferințe care constituie o obiectivitate prea nemiloasă. Majoritatea membrilor civilizați ai societăților occidentale continuă să aibă atitudini care cauzează neplăceri mai degrabă logice decât morale. Trecem cu destulă dificultate de la o perspectivă la alta, de la motive la consecințe, de la aprecierea caracterelor la aprecierea realizărilor concrete. Trebuie să fim recunoscători ultimei mari

revoluții a valorilor și standardelor, și anume romantismului, pentru dezvoltarea acestei capacități, nesatisfăcătoare la nivel logic, dar îmbogățită la nivel istoric și psihologic, de a înțelege oamenii și societățile. Nici o modificare survenită în gândirea umană nu a avut o asemenea amploare și un asemenea efect. Ea așteaptă judecata istoricilor: căci atâta timp cât nu va fi pe deplin înțeleasă, nici o mișcare politică modernă nu va fi pe deplin inteligibilă. Acesta mi se pare un motiv suficient pentru a fi atenți la acest fenomen extraordinar, dar uneori sinistru.

ANGAJAREA ARTISTICĂ
Moştenirea rusă

În paginile ce urmează îmi propun un dublu scop: pe de o parte, doresc să ofer ilustrarea unui fenomen din istoria culturii moderne, fenomen care mi se pare interesant şi important, însă adesea trecut cu vederea, probabil pentru că este mult prea evident. În al doilea rând, îmi propun să iau apărarea unor părinţi fondatori ai inteligenţiei liberale ruse, adesea acuzaţi pe nedrept de a fi forjat o parte dintre lanţurile în care aveau să fie legaţi artiştii sovietici în secolul XX – mai ales scriitorii. Voi începe cu prima dintre teze.

I

Nu puţini au fost criticii ruşi din secolul al XIX-lea care au observat că toate ideile generale cu consecinţe în gândirea rusă – cu excepţia celor aferente ştiinţelor naturii şi altor discipline specializate – au fost importate; că nu există nici o doctrină filosofică, istorică, socială sau artistică viabilă care să se fi născut pe pământul Rusiei. Cred că aceste observaţii sunt în mare corecte; dar ceea ce este mai interesant, în opinia mea, este că toate aceste idei, indiferent de originea lor, au găsit în Rusia un teren atât de primitor şi de fertil, încât în scurt timp au căpătat dimensiuni uriaşe, luxuriante, suferind transformări.

Motivele istorice ale acestui fenomen sunt destul de cunoscute. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, ruşii educaţi erau puţini, fiind izolaţi, din punct de vedere cultural, de marea majoritate a populaţiei şi, implicit, obligaţi să caute resurse spirituale în alte

părți; ca urmare, această minoritate a ajuns la o foame de idei – o receptivitate pentru orice fel de idei –, amplificată de mulți factori: răspândirea lentă, dar susținută, a educației până la grupurile nemulțumite din punct de vedere social; contactul cu ideile liberale occidentale prin intermediul cărților și al saloanelor, dar, mai ales, prin vizitele în țările din vestul Europei, în special după marșul din 1814–1815 al armatelor cuceritoare spre Paris[1]; căutarea credinței și ideologiilor apte să compenseze golul lăsat de erodarea religiei și de caracterul din ce în ce mai inadecvat al unui absolutism medieval, fără acoperire într-o țară „în curs de dezvoltare"; și, în special, căutarea dureroasă a unei soluții la „problema socială" – rana creată de existența unei prăpăstii adânci între clasa educată, privilegiată din punct de vedere social, și marea masă a compatrioților, oprimați, loviți de sărăcie și analfabeți. Condițiile lor de viață impresionau spiritele umanitare din rândul clasei privilegiate, stârnind în ele indignare și o vinovăție personală intolerabilă.

Toate acestea sunt destul de cunoscute. Doresc să subliniez faptul că acest entuziasm pasionat și adeseori lipsit de spirit critic cu care sunt receptate uneori noile idei în regiuni înapoiate din punct de vedere cultural le imprimă o asemenea încărcătură emoțională, speranță și încredere, încât, în această nouă condiție, ultrasimplificată și exagerată, ideile se vor dezvolta mult mai mult decât, la început, în țările de origine, unde se confruntau cu alte doctrine și teorii, ajungând să formeze un climat în care nici o tendință nu era dominantă sau irezistibilă. Transformate și însuflețite de contactul cu imaginația inepuizabilă a rușilor – luate în serios de oameni deciși să pună în practică ceea ce credeau –, unele idei au revenit în vestul Europei, exercitând un impact puternic în zonă. Ideile plecaseră în chip de doctrine laice, teoretice, abstracte; s-au întors sub formă de credințe înfocate, sectare, cvasireligioase. Așa s-a întâmplat cu populismul, care derivă din Herder și din alți autori germani, dar care, în haine rusești, a călătorit până dincolo de Europa Centrală, devenind în zilele noastre o mișcare explozivă și uni-

---

[1] Autorul se referă la invadarea Franței de către armata țarului Alexandru I, care a dus la prăbușirea lui Napoleon (*n. trad.*).

versală. La fel s-a întâmplat şi cu istoricismul, în special în forma sa marxistă; mai mult, aşa s-a întâmplat cu ideologia Partidului Comunist Rus, care, deşi dedusă cât se poate de strict din principiile enunțate de Marx şi Engels, a fost transformată de Lenin într-un instrument la care părinții fondatori nici nu visaseră.

Aş numi acest fenomen „ricoşeu" sau „efect de bumerang". Nu ştiu dacă există paralele semnificative în trecut: stoicismul grec, transformat de romani, nu s-a întors să schimbe lumea din estul Mediteranei, unde era originar; nu se poate susține în mod plauzibil nici că influența Americii în afara granițelor sale a făcut ca Europa să fie pentru a doua oară cucerită de ideile lui Locke, ale lui Montesquieu, ale puritanilor sau ale legii comune[1]. Se pare că interacțiunea dintre Rusia şi Occident are ceva *sui-generis*, în ciuda faptului că efectul exercitat de ideile occidentale asupra unei țări înapoiate din punct de vedere cultural nu este în sine nici unic, nici neobişnuit. Doresc să discut unul dintre aceste efecte de bumerang, mai precis, fenomenul angajării artistice, în particular, al celei literare – acel *engagement*, cum a fost numit, care a dominat într-o foarte mare măsură gândirea şi arta rusă şi care, prin acest mediu, a avut un efect atât de profund în lumea întreagă, chiar dacă în zilele noastre influența lui a trecut de apogeu.

Cu siguranță, doctrina conform căreia artistul este responsabil pentru activitatea sa – responsabil în fața societății – este foarte veche. Platon, care este, cred, primul autor european ce a ridicat această problemă (de fapt, este primul ce a ridicat cele mai multe dintre problemele de interes permanent în Occident), lua lucrurile ca de la sine înțelese. În *Ion*, poetul este vizionarul inspirat care cunoaşte adevărul şi îl rosteşte dominat de o influență supranaturală. În *Republica*, el este un mincinos înzestrat, care aduce daune societății. În ambele cazuri, importanța socială a poetului nu este negată. Din câte ştiu, nimeni nu a negat sau minimalizat explicit puterea şi responsabilitatea artistului în Antichitatea clasică târzie sau în Evul Mediu. Scriitorul, la fel ca orice artist, trebuie să se do-

---

[1] În original: *common law* – tradiția juridică britanică, bazată pe obiceiuri şi precedente de aceeaşi natură (*n. trad.*).

vedească fie un propagator al virtuții sau al vreunei aptitudini, fie un glorificator al unei tradiții sau al unui regim; sau trebuie să încânte, să fie un vizionar inspirat sau, în cel mai rău caz, un meșteșugar care împărtășește cunoștințe folositoare ori rostește povețe folositoare. Chiar în Renaștere, care nu era înclinată spre doctrine utilitariste, artistul, în postura cea mai înaltă, avea un statut semidivin, *sicut deus*, fiind creatorul unei lumi paralele celei divine, insuflând operei sale propriul suflet creator, așa cum Dumnezeu inspiră lumea reală. Astfel, creația este un miracol, o formă de contopire cu *anima mundi*, cu spiritul care, pentru creștinismul neoplatonic, insuflă viață și pune în mișcare universul. Dante, Tasso și Milton erau văzuți de admiratorii lor, și poate că ei înșiși se considerau, posesorii unei inspirații divine; alții erau văzuți ca aducători de desfătare – Boccaccio, Rabelais, Shakespeare aveau, probabil, despre ei această impresie. Scopul întregii arte răzbate dincolo de sine: a spune adevărul, a instrui, a încânta, a vindeca, a transfigura oamenii, a-l sluji pe Dumnezeu înfrumusețându-i universul și a mișca mințile și sufletele oamenilor astfel încât ei să îndeplinească scopurile fixate de divinitate (sau de natură).

Doctrina artei pentru artă și, implicit, negarea responsabilității sociale a artistului, o doctrină conform căreia artistul creează așa cum pasărea cântă pe creangă, așa cum crinul înflorește, aparent fără nici un scop subsecvent, și ideea că artistul este un copil al naturii, ce are dreptul să uite, dacă dorește, precaritatea condiției oamenilor care îl înconjoară – doctrina conform căreia justificarea artei este arta însăși –, a apărut târziu, ca reacție la mai vechea, tradiționala concepție ce devenise opresivă sau, în orice caz, neconvingătoare. Însăși ideea de scop în sine – a unui țel urmărit exclusiv pentru el însuși – nu poate fi găsită, din câte știu, în lumea clasică sau în marile religii occidentale. Universul și activitatea omului în univers sunt văzute ca părți ale unui singur model unitar, indiferent de felul în care este conceput: ca o armonie statică din afara timpului și spațiului ori ca o dramă cosmică ce se deplasează către un apogeu apocaliptic sau transcendent; sau, în termeni mai umaniști și mai puțin teologici, ca o căutare a fericirii și adevărului, a cunoașterii, dreptății sau iubirii, a desăvârșirii capacităților

creatoare ale omului – o schemă monistă de proporții a împlinirii de sine totale. Ideea de scop care trebuie urmărit doar în virtutea sa, indiferent de consecințe, indiferent dacă această căutare concordă cu alte activități, cu mersul naturii sau cu structura lumii – toate acestea provin dintr-un curent protestant (şi, probabil, iudaic), formulat explicit pentru prima dată în Germania secolului al XVIII-lea, poate chiar înainte de Kant. De îndată ce principiul datoriei de dragul datoriei a fost enunțat, vraja unității s-a rupt, iar acceptarea pluralității scopurilor independente, poate chiar incompatibile, a devenit o ideologie rezonabilă. Frumusețea de dragul frumuseții, puterea de dragul puterii, plăcerea, gloria, cunoaşterea, exprimarea personalității şi temperamentului unice ale fiecărui individ – toate acestea (sau opusele lor) au putut fi concepute ca scopuri în sine, reciproc independente: ele trebuiau urmărite nu pentru că ar fi fost recunoscute obiectiv drept componentele indispensabile ale unui plan uman universal acceptat, ci pentru că aparțineau fiecărui individ, națiunii, rasei, Bisericii ori culturii sale. Ridicarea exprimării de sine la rang de ideologie dominantă, fie individuală, fie colectivă, opusă idealului căutării adevărului obiectiv căruia trebuie să i se supună cel care o caută, stă la baza romantismului, naționalismului, elitismului, anarhismului şi populismului.

Pe acest teren avea să înflorească, la momentul potrivit, doctrina artei pentru artă. Aceasta s-a născut ca protest al artistului față de încercările de a-l subordona unui scop exterior, pe care îl considera impropriu, constrângător sau degradant. Este poziția lui Kant şi Goethe, a lui Schelling şi a fraților Schlegel. Este o poziție antiutilitaristă şi antifilistină, îndreptată împotriva tentativelor iacobinilor, ale Directoratului şi ale lui Napoleon, de a-i mobiliza pe artişti şi, în particular, în timpul Restaurației, de a zăgăzui ideile subversive şi de a dirija gândirea şi arta pe căile dorite din punct de vedere politic şi religios. După 1830, doctrina ia forma unui protest vehement împotriva comercializării artei, a dominației consumatorului burghez şi a conceperii artistului ca furnizor de marfă pentru o piață de masă; respingerea cerinței destul de transparente potrivit căreia artistul trebuie să îşi vândă integritatea, harul şi independența în schimbul banilor, celebrității, popularității sau favorurilor oficiale. Revolta ro-

mantică împotriva uniformităţii, legilor, disciplinei, conformării la orice reguli care nu sunt liber consimţite (sau, mai mult, care nu sunt generate spontan de artistul creator pentru propriile scopuri) s-a împletit cu denunţarea nivelării brutale datorate procesului de industrializare şi efectelor acestuia – înregimentarea, degradarea şi dezumanizarea oamenilor. Imaginile eroice din mitologia protestului îl reprezintă pe artistul solitar a cărui viaţă reală se desfăşoară în el însuşi, în arta sa: Chatterton, Lenz, Beethoven, Byron, oameni ce i-au dispreţuit sau i-au sfidat pe duşmanii artei şi culturii – publicul filistin şi corupt, gloata barbară, Bisericile, poliţia, ofiţerimea. Chiar unii romantici celebri ca Scott, Balzac, Hugo au fost denunţaţi de aripa mai fanatică a „purilor" pentru că şi-ar fi trădat menirea sacră, prostituându-şi arta pe linia gustului maselor, scriind pentru bani sau pentru glorie, asemeni unor Dumas sau Eugène Sue.

Justificarea filosofică a acestei ideologii este oferită de critici şi profesori fascinaţi de Kant, care proclamase lipsa de interes o condiţie a tuturor valorilor supreme – adevăr, dreptate, frumuseţe. Acesta este mesajul juriştilor parizieni, Sacy, Quatremère de Quincy, ulterior Cousin şi Jouffroy ori chiar Benjamin Constant, care au socotit teroarea iacobină şi înregimentarea individului un coşmar, vorbind despre ideea de „artă pentru artă" încă din 1804. Dacă iniţial duşmanii artistului liber erau instituţiile – statul, Biserica, piaţa, tradiţia –, nu peste mult timp el avea să se confrunte cu o nouă ameninţare, venită de la stânga: de la primele mişcări colectiviste, inspirate de Saint-Simon şi Fourier, care, pornind de la atacarea iresponsabilităţii secolului al XVIII-lea, un veac frivol şi hedonist, au ajuns să-şi combată rivalii din secolul al XIX-lea. Schiller spusese că într-o societate divizată, în care oamenii s-au depărtat de integritatea şi autenticitatea lor sufletească, coexistând odinioară în armonie, funcţia artei era de a răzbuna natura jignită, de a căuta să readucă oamenii şi societăţile la sine. Numai arta, numai imaginaţia erau capabile să vindece rănile provocate de diviziunea muncii, de specializarea funcţiilor, de creşterea societăţii de masă şi de mecanizarea crescândă a omului.

Funcţia artei devine, aşadar, terapeutică: regenerarea omului nedivizat. Chiar Goethe, în ciuda urii sale pentru tot ce avea tentă

utilitaristă, tinde spre concepția rousseauistă a artei ca *Bildung,* ca formare a caracterului integral al omului. Saint-Simon a mers mai departe. Prostia, ignoranța, iresponsabilitatea şi lenea au provocat marele dezastru al Revoluției iacobine – distrugerea, de către gloata barbară, a intelectului şi geniului, triumful forțelor întunericului. Simțul comun, chiar geniul nu sunt suficiente. Societatea trebuie reconstruită pe baze noi, „ferme" şi naționale, trasate de experți sociali – oameni care înțeleg natura şi scopurile proceselor sociale: artiştii au un rol esențial în reconstrucția paşnică a societății. Pentru un artist, a lua parte la crearea unei societăți raționale noi înseamnă refuzul de a-şi subordona arta unui ideal străin de crezul său.

Adepții lui Saint-Simon au reprezentat primul grup de gânditori care a elaborat ceva asemănător unei doctrine sau ideologii atotcuprinzătoare. Ei ne-au învățat că arta nu înseamnă nimic dacă nu transmite ceva; ea este menită să exprime conştientizarea de către om a nevoilor şi idealurilor sale, condiționate de acelea ale clasei căreia îi aparține, care, la rândul lor, sunt determinate de stadiul particular al dezvoltării tehnologice a societății căreia îi aparțin. Întrucât orice formă de exprimare, în cuvinte sau în orice alt mod, este inevitabil o încercare de a acționa, de a convinge, îndemna, denunța, expune, avertiza sau de a promova o anumită viziune, ea trebuie conştientizată şi pusă în slujba unui ideal coerent, al unei vieți întemeiate pe o înțelegere autentică, adică ştiințifică, a procesului istoric. Doar o astfel de înțelegere poate determina adevăratele scopuri ale unei anumite societăți şi rolurile care urmează a fi jucate de fiecare individ sau grup uman, dacă este ca iluziile să fie evitate, falşii profeți să fie demascați, iar capacitățile creatoare să fie desăvârşite în contextul social în care trebuie să trăiască şi să acționeze. Aceasta este doctrina adaptată, elaborată şi codificată mai târziu de şcolile marxiste. Fireşte, acei discipoli ai lui Saint-Simon care discutau funcția artei, în special Buchez, Pierre Leroux şi aliații lor, considerau că detaşarea sau neutralitatea față de problemele sociale reprezintă nu numai frivolitate sau egoism, ci chiar o atitudine morală – una indezirabilă – care vădea dispreț pentru valorile pe care artistul le ignoră sau le respinge, fie pentru că este orb la ele, fie pentru că este prea slab,

prea laş sau prea alterat din punct de vedere moral pentru a înfrunta realitatea socială a vremii sale şi a acţiona în lumina a ceea ce vede.[1]

Aceasta este credinţa radicalilor europeni de la 1830. De aici, atacurile lor împotriva literaturii din secolul al XVIII-lea, cele mai violente şi mai cunoscute fiind acelea ale lui Carlyle. Tânăra Germanie, Tânăra Franţă, Tânăra Italie, chiar Wordsworth şi Coleridge în Anglia – şi, desigur, Shelley au fost puternic influenţaţi de religia artei ca formă de salvare personală şi politică, publică şi privată. Arta este funcţia sacră a fiinţelor înzestrate spiritual – poeţi, gânditori, vizionari – care posedă, cum ne-a învăţat Schelling, o mai adâncă înţelegere a realităţii decât oamenii de ştiinţă, politicienii sau filistinii burghezi. Ideea de responsabilitate socială conferită de artă este esenţa atacurilor anilor 1830 la adresa doctrinei conform căreia artistul este deplin independent, fie nu există, trebuind să se consacre exclusiv luminii interioare, indiferent dacă aceasta este sau nu recunoscută de ceilalţi, indiferent de implicaţiile sociale, morale, religioase ori politice, aşa cum erau ele concepute de exponenţii viziunii tradiţionale.

Faimoasa diatribă a celui mai elocvent susţinător al doctrinei artei pentru artă, poetul şi romancierul Théophile Gautier, este îndreptată tocmai împotriva concepţiei saint-simoniene a artistului propovăduitor de religie socială, ca şi împotriva presiunii mai grosiere pentru conformism social. Ideea se regăseşte în prefaţa romanului *Mademoiselle de Maupin*:

---

[1] „Artiştii din societatea de astăzi", scria X. Joncières în *Le Globe* (8 aprilie 1832), „nu au înţeles niciodată alianţa dintre poezie şi societate. Noi, pe de altă parte, dorim să legăm totul de politică în cel mai larg sens al său. [...] Ne grăbim să raportăm la ea tot ce ne cade în mâini. Literatura trebuie să obţină drepturi cetăţeneşti şi să ocupe un loc în viaţa noastră politică." Comparaţi acest punct de vedere cu cele aparţinând altui colaborator de la *Le Globe* (10 martie 1835): „Funcţia artei, înţeleasă în sens sacru, este de a însoţi, anticipa şi stimula neîncetat omenirea în marşul spre un destin din ce în ce mai frumos, acompaniind-o uneori cu o muzică armonioasă, alteori cu o voce aspră şi inflexibilă." Pasajele sunt citate şi traduse în George G. Iggers, *The Cult of Authority*, Haga, 1958, p. 173.

> Nu, proştilor! Nu! Nebuni şi cretini ce sunteţi, o carte nu o să vă aducă o farfurie de supă; un roman nu este o pereche de încălţări; un sonet nu este o seringă; o dramă nu este o cale ferată -- acele forme de civilizaţie care au făcut omenirea să progreseze.
>
> Pe toate maţele tuturor papilor, trecuţi prezenţi şi viitori, nu! De zece mii de ori nu!
>
> Nu puteţi să faceţi o pălărie dintr-o metonimie, nu puteţi să daţi unei comparaţii forma unui papuc de casă şi nu puteţi să folosiţi o antiteză pe post de umbrelă. [...] Am impresia că o odă este un veşmânt prea subţire pentru iarnă...[1]

Filipica lui Gauthier, deşi îndreptată împotriva tuturor formelor de pozitivism, utilitarism, socialism şi, în primul rând, împotriva a ceea ce, în vremea lui, se numea „realism", iar mai târziu „naturalism", nu era decât cel mai violent protest într-o controversă care nu a încetat niciodată. Insistenţa asupra faptului că arta nu este artă dacă nu este inutilă; că frumosul este un scop în sine, la fel ca urâtul, monstruosul, ca tot ce se opune acelui *juste milieu* al Monarhiei din Iulie, al lumii bancherilor, manufacturierilor, escrocilor, caricriştilor, majorităţii conformiste, stupide sau corupte; că a utiliza arta ca instrument politic ori social, pentru scopuri străine de ea, înseamnă a o silui -- această viziune răzbate la Musset, Mérimée şi în opera târzie a lui Heine care, în ciuda fazei sale saint-simoniene şi radicalismului politic din tinereţe, a păstrat un dispreţ profund pentru toţi cei care susţineau înregimentarea artei în scopuri politice. Flaubert şi Baudelaire, Maupassant şi fraţii Goncourt, parnasienii şi esteţii au luptat sub acelaşi steag împotriva adepţilor implicării sociale – propovăduitori şi profeţi, naturalişti, socialişti, moralişti, raţionalişti, clerici şi utopişti romantici. Însă cel mai îndârjit şi, în cele din urmă, cel mai influent contraatac la adresa doctrinei artei pentru artă a venit din partea ultimilor sosiţi la ospăţ, a barbarilor needucaţi de dincolo de ultimele graniţe estice – scriitorii şi criticii ruşi –, care, în acea perioadă, erau total necunoscuţi în Occident.

---

[1] Romanul a fost publicat în 1835, dar prefaţa este datată 1834. Pasajul citat apare în p. 19 a ediţiei publicate la Paris în 1880.

II

Cândva, Rusia căzuse şi ea sub vraja doctrinei artei pentru artă. În 1830, Puşkin scria în minunatul poem *Către poet* versurile: „Eşti rege: trăieşte singur. / Fii liber să o iei pe orice drum te duce spiritul tău liber.“[1] „Scopul poeziei este poezia“, declară el, „aşa cum spune Delvig (dacă nu a furat ideea de la altcineva). *Meditaţiile* lui Rîleev au mereu un scop, dar mereu îl ratează.“[2] Această atitudine (cea mai cunoscută expresie a sa fiind crezul poetului din *Poetul şi gloata*) nu este numai a lui Puşkin, ci şi a strălucitului grup de amatori aristocraţi care îl însoţeau, născuţi şi formaţi, în cea mai mare parte, în secolul al XVIII-lea. Simpatiile lor pentru mişcarea decembristă nu au impus, în general, idealul artei civice, în pofida poziţiei lui Rîleev şi, poate, a lui Küchelbecker. Comparaţi cu cele de mai sus cuvintele pe care, la puţini ani după moartea lui Puşkin, le-a scris Belinski, un autor care, orice s-ar crede, vorbea în numele unei întregi pături a societăţii ruse:

> Nimeni, cu excepţia oamenilor mărginiţi ori a celor imaturi, nu poate porunci poetului să exalte în imnuri virtutea sau să condamne în satire păcatul; dimpotrivă, orice om inteligent are dreptul să pretindă ca poezia poetului să ofere răspunsuri la întrebările timpului sau măcar să exprime regretul că există aceste probleme grele, imposibil de rezolvat.[3]

Este prima salvă a unei dispute ce ridică probleme adânci şi a cărei actualitate nu a fost depăşită. Turgheniev oferă în *Memorii* o descriere mişcătoare şi amuzantă a neliniştii lui Belinski la citirea rândurilor dispreţuitoare ale lui Puşkin, adresate gloatei: „Strachina ţi-e dragă / Pentru că în ea îţi găteşti mâncarea“[4], la care

---

[1] A.S. Puşkin, *Sobranie socinenii*, 10 vol.. Moscova 1974-1978; ii 225; în continuare SS.

[2] *Ibid.*, ix 146

[3] V.G. Belinski, *Polnoe sobranie socinenii*, 13 vol., Moscova, 1953–1959: vii 345; în continuare PSS.

[4] Puşkin, SS ii 167.

Belinski, aruncând priviri pline de ură şi măsurând camera cu paşi mari, răspunde: „Da, da, în ea gătesc mâncarea mea, a familiei mele şi a oricărui sărac. Trebuie să îmi hrănesc familia şi pe mine înainte de a mă închina în fața unor efigii de piatră, chiar dacă ele sunt dăltuite de un minunat super-Fidias: iar voi, aristocrați şi versificatori indignați, n-aveți decât să vă spânzurați cu toții, unul după altul."[1] Antiestetismul său violent din anii 1840 reprezenta, cum s-a spus adeseori, o renegare totală şi dureroasă a atitudinii sale anterioare. Odinioară crezuse, asemeni lui Fichte ori lui Schelling, că arta constituie o eliberare a eului, evadarea spiritului din realitatea empirică şi refugiul într-o sferă pură de libertate spirituală, în care sufletul omului poate contempla idealul reflectat până şi în sufletul celei mai umile creaturi. Capacitatea de a se înălța la această viziune, aflată dincolo de spectacolul haosului, urâțeniei şi conflictului – accidente ale lumii de zi cu zi, ale simțurilor – este atributul unei elite a spiritelor libere, apte să contemple realitatea pură.

Scrierile lui Belinski de la sfârşitul anilor 1830 abundă de un estetism fanatic, neoplatonician, filtrat prin Schelling, de care Belinski (care ştia puțină germană) auzise prin intermediul mentorilor săi, Stankevici şi Bakunin. Nici conversiunea ulterioară la chietismul hegelian, petrecută în 1839 sau 1840, pe care a apărat-o cu atâta înverşunare, nu i-a modificat prea mult concepția despre independența şi caracterul autojustificator al întregii arte autentice. Dacă „realul este una cu raționalul", dacă (aşa cum anticipase Pope înaintea lui Hegel) tot răul nu este decât un bine greşit înțeles; dacă a înțelege ceva înseamnă a-i intui necesitatea rațională şi, aşadar, justificarea; dacă realitatea poate fi înțeleasă ca model atotcuprinzător al progresului spiritului, astfel încât ceea ce pare urât, brutal, nedrept şi respingător să poată fi văzut, dintr-o perspectivă superioară, ca element indispensabil al unei armonii mai cuprinzătoare, obținută de spiritul moral în ascensiune dialectică (adică un efort neîntrerupt al spiritului de a se înțelege atât pe sine, cât şi lumea exterioară, ce nu este decât adevăratul său sine, desprins şi

[1] I.S. Turgheniev, *Polnoe sobranie socinenii i pisem*, 28 vol., Moscova şi Leningrad, 1960–1968; în continuare PSSP, *Socinenia*, xiv 45–46.

alienat) – dacă toate acestea sunt adevărate, atunci toate protestele împotriva ordinii sociale, toate încercările de a dirija arta pe făgașul unei îmbunătățiri imediate a omenirii sunt vulgare, inconsistente, premature, ineficiente, imature și nu reflectă decât o proastă concepere a intereselor celor mai adânci ale spiritului uman. De aceea, Belinski formulează atacuri dure la adresa pieselor din tinerețe ale unor Schiller și Victor Hugo (care, după suprimarea dramei *Le Roi s'amuse*, a revenit de la opoziția de dreapta la cea de stânga), a unei George Sand, a lui Leroux și a întregii școli de critică socială și artă cu tendință din Franța. Într-un spirit asemănător (amintind oarecum de Burke), Belinski l-a denunțat pe Griboedov și pe alți critici și palavragii ruși ce nu izbuteau să se ridice la o înălțime de la care spiritul rațional să sesizeze motivul pentru care ceea ce este trebuie să rămână așa cum este – și de ce este irațional să dorești să modifici peste noapte ceea ce este, pentru a satisface niște capricii copilărești, utopice și subiective. În 1840, el scrie că adevărata poezie trebuie să se refere „nu la problemele zilei, ci la acelea ale epocilor; nu la o țară, ci la lume; nu la un grup de oameni, ci la omenire"[1]. Și, în același eseu, el scrie că arta „slujește o societate exprimându-i propria conștiință – o slujește nu ca ceva care există prin și pentru sine –, scopul și rațiunea sa rezidă în arta însăși"[2]. Nu găsim în aceste pasaje nici un rând la care Gautier sau Flaubert să nu fi subscris. Aceasta era, la acea dată, nu numai opinia lui Belinski, ci și a cercului filosofic organizat în jurul lui Stankevici (care avea să moară în 1840), a lui Turgheniev, Bakunin, Katkov, Botkin, Panaev, a slavofililor și prooccidentalilor deopotrivă; singurele excepții erau înfocații saint-simonieni ca Herzen și Ogarev.

Cu toate acestea, nu trebuie să ne mire faptul că un om cu firea și, poate, originea lui Belinski nu a rămas multă vreme indiferent la imperativele criticii sociale. El a repudiat cu violență acceptarea hegeliană a unei realități moralmente intolerabile – „reconcilierea" cu o lume a oprimării, nedreptății, brutalității și mizeriei omenești,

---

[1] PSS iii 399.
[2] *Ibid.*, 397.

justificată în numele unei realități armonioase supralunare, în care toate lucrurile sunt considerate necesare în mod rațional și perfect inteligibile înțelepților. Tot ce nu oferă omului satisfacție în momentele de zbucium, tot ce nu oferă răspuns celor însetați de dreptate, devine pentru Belinski minciună și batjocură. Chiar atunci când, în timpul fazei hegeliene, se străduia să își înăbușe îndoielile, el nu a putut asimila concepția despre artă pe care filosoful german o expusese în prelegerile de estetică. „Arta timpului nostru", scrie Belinski în 1843, „este transpunerea estetică a conștiinței moderne, a gândirii moderne despre sensul și scopul vieții, despre calea pe care se îndreaptă omenirea, despre adevărurile eterne ale existenței."[1] Totuși, doar „amatorii profesioniști de artă" pot fi satisfăcuți de o artă pentru artă."[2] „Precum adevărul și binele, frumosul este un scop în sine."[3] „A pierde acest moment înseamnă a nu ști niciodată ce este arta. Dar a rămâne pe această poziție înseamnă a avea o concepție unilaterală despre artă."[4] Belinski continuă: „Epoca noastră este cu deosebire ostilă acestei tendințe din artă. Ea se opune cu hotărâre artei pentru artă, frumosul ca scop în sine."[5]

Aceste citate reflectă poziția saint-simoniană ce susținea „angajarea" artei în marea controversă care scinda în acea perioadă ziarele pariziene. Ele arată că, până în anul 1843, când scrie eseul despre lucrarea lui Nikitenko *Discurs asupra criticii* (pe care Belinski îl numește o filipică energică împotriva esteților), zarurile sunt aruncate: „Realitatea este primul și cel de pe urmă cuvânt al timpului nostru."[6] George Sand, pe care odinioară Belinski o socotise, la fel ca Hugo, Schiller și Griboedov, o protestatară lipsită de profunzime, oarbă la mărețul spectacol al desfășurării lente a realității raționale, este acum declarată „o adevărată Ioana d'Arc a timpurilor noastre, steaua salvatoare, profetesa unui viitor magnific."[7]

---

[1] PSS vi 280.
[2] *Ibid.*, 277.
[3] PSS iv 497.
[4] PSS vi 276.
[5] *Ibid.*, 277.
[6] PSS vi 268.
[7] PSS xii 115.

Belinski a devenit un admirator necondiționat al artei și populismului socialist liric al scriitoarei; și nu este singurul: romanul lui Herzen, *Cine-i de vină?*, a fost scris sub directa ei influență. A existat o perioadă în care Turgheniev, Saltîkov, chiar Dostoievski vedeau în ea un geniu de primă mărime. Pisemski a avut probleme cu cenzura ca urmare a vederilor periculoase inspirate de romanul *Jacques*, scris de George Sand; chiar un „estet pur“ ca Drujinin îi era îndatorat în romanul său, *Polinka Saks*; se pare că întreaga Tinerime Rusă din Moscova și Petersburgul lui Nicolae I a fost la picioarele scriitoarei franceze. Și totuși, aceasta nu a dus la capitularea unor variante de protomarxism sau protozolaism. În 1843, Belinski – mai mândru ca oricând de relațiile sale cu socialiștii francezi – declara că arta nu câștigă nimic dacă i se spune că este inteligentă, autentică, profundă, însă lipsită de poezie și, mai ales, că idealul „nu este o exagerare, o minciună, o himeră copilărească; el este, dimpotrivă, un element al realității ca atare, dar nu copiază realitatea, ci o trece prin filtrul imaginației poetului, pătruns de lumina unei semnificații foarte generale (nu izolate, particulare și contingente), *«înălțată la rangul de perlă a creației»*[1] și, prin urmare, mai asemănătoare și mai fidelă sieși decât cea mai slugarnică copie a realității în raport cu propriul original“[2]. Poate că ideea de artă pentru artă este o aberație, dar o operă de artă nu se numește artă dacă nu trece testul estetic, caz în care nici un sentiment moral și nici o intuiție intelectuală nu o vor salva.

Belinski nu a abandonat niciodată această convingere. Patru ani mai târziu, în una dintre perioadele sale cele mai radicale, el compară romanul lui Herzen, *Cine-i de vină?*, cu un roman al lui Goncearov, publicat concomitent. Herzen este „în primul rând filosof“, scrie Belinski, „și în foarte mică măsură poet“[3]. În această privință, Goncearov se află la polul opus cu *O istorie banală*: el este poet, artist și nimic mai mult. Nu nutrește nici iubire, nici ură pentru personajele pe care le creează; ele nu îl amuză și nu îl irită, autorul

---

[1] Imagine din Gogol, *Suflete moarte*, cap. 7.

[2] PSS vi 526.

[3] PSS x 326.

nu oferă lecții morale personajelor sale sau cititorului. El gândește în felul următor: „Dacă au necazuri, este problema lor, nu a mea."[1]

> Dintre toți scriitorii contemporani, el este singurul care se apropie de idealul artei pure, în vreme ce toți ceilalți s-au îndepărtat enorm de el și, în felul acesta, prosperă. Toți scriitorii contemporani au ceva în plus față de talent; acest ceva este mai important decât talentul și îi conferă forță: Dl Goncearov nu are decât talent; el este un artist-poet mai mult decât oricare dintre contemporani. Talentul său nu este de primă mărime, dar este viguros și remarcabil.[2]

Și din nou:

> În cazul lui Iskander [adică al lui Herzen], ideea domină întotdeauna -- el știe dinainte ce și de ce scrie – el zugrăvește o scenă preluată din realitate cu o fidelitate uimitoare doar pentru a-și exprima propria părere despre ea, pentru a enunța o judecată de un tip sau altul. Dl Goncearov își conturează figurile, personajele, scenele, în primul rând pentru a-și satisface propriile cerințe interioare, extrăgându-și plăcerea din propria capacitate de a zugrăvi; pentru a discuta, judeca și trage concluziile morale pe care trebuie să le transmită cititorilor. Tablourile lui Iskander [...] sunt remarcabile, nu atât datorită fidelității sau îndemânării penelului, cât profunzimii cu care înțelege realitatea pe care o înfățișează; ele sunt remarcabile mai degrabă prin realism decât prin adevărul poetic. Ceea ce le face atrăgătoare este stilul nu atât poetic, cât mânuit cu inteligență, profunzime, umor și fler, calități care impresionează întotdeauna prin originalitate și noutate. [...] Pentru Goncearov, poezia este factorul primordial și unic.[3]

Goncearov relatează în *Amintiri* că Belinski îl ataca uneori pentru lipsa de mânie, de iritare și de atitudine subiectivă:

> „Pentru tine, un ticălos, un nebun, un monstru sau un personaj cumsecade sunt totuna – îi zugrăvești în același fel; nu nutrești nici iu-

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, 326–327.
[3] *Ibid.*, 343–344.

bire, nici ură pentru nimeni!“ Îmi spunea aceasta cu un fel de furie plină de înțelegere; într-o zi şi-a pus părinteşte palmele pe umerii mei şi a adăugat, aproape în şoaptă: „Iar asta este bine, este necesar, este dovada că eşti mare artist“ – ca şi cum i-ar fi fost frică să nu fie auzit şi acuzat de simpatie față de un scriitor neangajat.[1]

Poate că Belinski îl prefera pe Herzen, însă Goncearov era, în ochii săi, un artist, ceea ce, la drept vorbind, nu se putea spune despre Herzen.

Poziția lui Belinski este cât se poate de clară: „Indiferent cât de frumoase sunt ideile unui poem, indiferent cât de fidel ar reflecta problemele momentului, dacă este lipsit de poezie, poemul nu poate conține nici un gând frumos, nici o problemă, iar tot ce se poate spune despre poem este că avem de-a face cu o intenție lăudabilă, dusă prost până la capăt.“[2] Şi aceasta pentru că angajarea artistului „trebuie să se afle nu numai în minte, ci, întâi de toate, în inimă, în sângele scriitorului. [...] O idee [...] ce nu a trecut prin filtrul propriei naturi a autorului, ce nu a poartă amprenta personalității acestuia, este literă moartă nu numai în poezie, ci în orice activitate literară.“[3] Nu ne putem opri însă aici. Am citat declarația făcută de Belinski în eseul consacrat lui Puşkin în 1844: „Orice om inteligent are dreptul să pretindă ca poezia poetului să ofere răspunsuri la întrebările timpului sau măcar să exprime regretul că există aceste probleme grele, imposibil de rezolvat.“[4] De aici nu mai este decât un pas până la celebrul verdict din 1845: „În epoca noastră, arta nu mai este stăpână, ci sclavă: ea slujeşte interese străine sieşi.“[5] Chiar dacă Belinski adaugă imediat că fenomenul se aplică doar epocilor „critice“ – nume dat de saint-simonieni perioadelor de tranziție în care vechiul devine intolerabil şi este sortit pierii, fără ca noul să-şi fi făcut apariția –, atitudinea sa este totuşi un autentic *cri de cœur*. Nu avem aici decât o versiune violentă a cuvintelor sale din 1843: „Epoca noastră are o

---

[1] I.A. Goncearov, *Sobranie socinenii*, 6 vol., Moscova, 1972: vi, p. 427.
[2] PSS x 303.
[3] PSS x 312.
[4] Loc. cit., vezi mai sus p. 250, n. 3.
[5] PSS ix 78.

nevoie disperată de convingeri, este chinuită de foamea de adevăr"[1] şi „Epoca noastră nu este decât o interogaţie, o căutare continuă, ea caută şi doreşte cu ardoare adevărul."[2]

Este prima şi cea mai intransigentă formulare a chinuitoarei şi, uneori, agonicei căutări de sine ce avea să frământe inteligheţia rusă de atunci încoace. Din acel moment, nici un scriitor rus nu se va putea simţi deplin străin de această atitudine morală: chiar dacă va refuza să se supună acestei pretenţii, se va simţi obligat să o ia în considerare, să îşi precizeze poziţia cu privire la ea. Dar în 1846, Belinski scrie că poemul lui Puşkin, *Oaspetele de piatră*, este o capodoperă neasemuită, în care orice adevărat iubitor de artă trebuie să vadă „cea mai bună realizare artistică a lui Puşkin", „perla creaţiei lui Puşkin, cel mai scump şi mai strălucitor diamant din coroana sa poetică", adăugând că acest gen de artă nu poate fi popular, fiind destinat unui număr limitat de cititori, care însă îl vor iubi cu „pasiune" şi „entuziasm", Belinski socotindu-se unul dintre ei.[3] Contradicţiile, cel puţin aparente, se vor înmulţi spre sfârşitul vieţii sale. Trecând în revistă literatura rusă din 1847, din care am citat – un eseu uluitor care, într-un sens, este cântecul său de lebădă –, Belinski scrie poate cele mai faimoase rânduri:

> A răpi artei dreptul de a servi interesul public nu înseamnă a o înălţa, ci a o înjosi, deoarece aceasta presupune să o privezi de cea mai mare parte a forţei sale vitale – care este gândirea – şi să o transformi în obiectul unui fel de satisfacţie sibarită, o jucărie pentru leneşi. Aceasta înseamnă chiar să o ucizi, aşa cum atestă condiţia tristă a picturii din vremea noastră. Această artă, ca şi cum nu ar observa viaţa care clocoteşte în jurul ei, şi-a închis ochii în faţa a tot ce este viu, contemporan, real, căutându-şi inspiraţia doar în trecutul mort; în el caută idealuri gata făcute, idealuri faţă de care oamenii au devenit de mult indiferenţi, care nu mai interesează pe nimeni, nu stârnesc entuziasm şi nu insuflă emoţii vii în nimeni.[4]

---

[1] PSS vi 267.
[2] *Ibid.*, 269.
[3] PSS viii 569.
[4] PSS vii 311.

Puțin mai jos, într-un pasaj din care am citat, el observă:

> Foarte mulți oameni sunt fascinați acum de cuvântul magic „angajare“ [*napravlenie*], crezând că numai aceasta contează; ei nu înțeleg că, în domeniul artei, în primul rând, nici o angajare nu valorează nimic în absența talentului și că, în al doilea rând, angajarea însăși trebuie să se afle nu în mintea, ci în inima, în sângele scriitorului; ea trebuie să fie mai întâi un sentiment, un instinct și abia după aceea o idee conștientă – această angajare trebuie să fie înnăscută, la fel ca arta. O idee citită într-o carte sau auzită, chiar dacă a fost înțeleasă corect, dar nu a trecut prin filtrul naturii tale intime, dacă nu poartă amprenta personalității creatorului, este literă moartă [...]; dacă nu ai talent poetic, [...] ideile și năzuințele tale vor rămâne clișee retorice.[1]

Nici celui mai formalist critic nu i s-ar cere să nege faptul că imaginile sau cuvintele unui scriitor adevărat, trecute „prin filtrul naturii lui intime și purtând amprenta personalității sale“ constituie o operă de artă, chiar dacă ele se ocupă cu „chestiunile blestemate“ [*prokliatîe voprosî*] ale zilei.[2] Belinski pare să meargă mai departe. El susține că împrejurările sociale impun scriitorului anumite obligații; că, în anumite perioade, el nu e liber să compună exclusiv pentru propria plăcere: că hedonismul nu este suficient, iar cititorul are dreptul de a pretinde discutarea problemelor sociale arzătoare. Și chiar dacă Belinski nu a spus acest lucru decât o singură dată, el a emis sentința conform căreia, într-o perioadă îngrozitoare

[1] *Ibid.*, 312. Cf. PSS vii 311: „Ideea pe care o concepe un om care nu este din fire poet poate fi profundă, reală, chiar sacră, dar, cu toate acestea, opera sa va părea meschină, contrafăcută, falsă, distorsionată, moartă.“

[2] Deși până în anii 1830 *voprosî* se referea în special la chestiunile sociale care preocupau intelighenția rusă, se pare că expresia *prokliatîe voprosî* a fost lansată în 1858 de Mihail L. Mihailov, care, traducând poezia lui Heine *Zum Lazarus* (1853/1854), a găsit un echivalent pentru *die verdammten Fragen*; vezi „Stihotvorenia Geine“, în *Sovremennik*, nr. 3, 1858, p. 125, și *Heinrich Heines Sämtliche Werke*, ed. de Oskar Walzel, vol. 3, Leipzig, 1913, p. 225. Mihailov pretindea că expresia exista în rusă și că se potrivea ca o mănușă cuvintelor lui Heine, dar eu nu am întâlnit-o în publicațiile apărute până la acea dată.

ca a lui, arta trebuie să fie o slujnică, să fie subordonată unor scopuri exterioare – este tocmai enormitatea care a declanşat contraatacuri violente şi, desigur, meritate din partea apărătorilor ideii de artă pentru artă din Franța. Belinski afirmă categoric că socoteşte arta lui Goethe artă *par excellence*: la fel ca orice artă mare, ea reflectă cele mai profunde tendințe ale vremii. Însă, la fel ca poemul *Oaspetele de piatră*, „perla" lui Puşkin, că nu are nici o *napravlenie*. Cât priveşte *Oneghin* – „enciclopedia vieții ruseşti"[1] –, „tendința" ei, dacă există vreuna, este eronată: Puşkin este acuzat pentru că a făcut-o pe Tatiana să continue o căsătorie lipsită de iubire cu soțul ei, conformându-se falselor valori ale societății, cam în acelaşi fel în care Anna Ahmatova se plângea cândva că Tolstoi a ucis-o pe Anna Karenina pentru a se supune nu propriului cod moral – de care era conştient –, ci aceluia al mătuşilor lui din Moscova. Cu toate acestea, Belinski nu se gândeşte nici o clipă să nege geniul suprem al poeziei pure, dar aproape lipsite de „tendință" socială, scrisă de Puşkin; estetismul lui Puşkin nu îl nemulțumeşte.

Oare ce susține el de fapt? Să fie Belinski studentul exaltat, semidoct şi confuz, eliminat din universitate pentru incapacitate, o simplă combinație de emoții puternice, dar haotice şi nedisciplinate, o dovadă vie a faptului că sinceritatea şi vehemența nu sunt suficiente, autodidactul patetic, astfel caracterizat de criticii de mai târziu – Volînski, Aihenvald, Cijevski? Aceşti critici susțin că Belinski a preluat ideile altora de-a gata, răspândindu-le fără discernământ, fără restricție, dezordonat, aşa cum îi veneau, în grabă; că a fost un om care, poate, ar merita să fie iertat, deoarece a fost nevoit să lucreze pe fugă pentru a-şi câştiga pâinea, chiar dacă ideile sale nu sunt realmente demne de respect; un suflet cinstit, poate chiar nobil, însă în nici un caz o autoritate, nici măcar o figură originală; cel mult un simptom al tineretului din epocă, dar semimatur din punct de vedere intelectual, un critic nevrednic să atingă poalele hainelor unor Schlegel, Sainte-Beuve sau chiar Gerşenzon. Şi în zilele noastre, el a fost câteodată acuzat de a fi inițiat sau măcar creat condițiile plictisitoarei critici, utilitariste sau didactice, ale atacurilor violente şi

[1] PSS vii 503.

grosolane la adresa teoriei şi practicii artei ca scop în sine, întreținute de epigonii săi și, mai ales, de inspectorii guvernamentali ai literaturii sovietice din timpurile moderne.

Aceasta este, în mare, opinia criticului american Rufus Mathewson, după mine, autorul celei mai profunde şi mai originale lucrări scrise pe această temă: *The Positive Hero in Russian Literature*[1], care ce mă uimeşte prin perspicacitate, chiar atunci când nu sunt de acord cu ea. Nu cred că Mathewson are dreptate când susține că Belinski a fost indispensabil apariției autoritarismului şi totalitarismului, chiar dacă el personal nu a fost reprezentantul nici al unuia, nici al celuilalt.[2] Nici în cele mai violente şi mai antiestetice momente, Belinski nu a negat faptul că arta este artă şi că ea trebuie judecată după criterii estetice. Elocvent în acest sens mi se pare linia despărțitoare pe care o trasează între Goncearov şi Herzen. Este impresionat de Herzen, îi acceptă din tot sufletul propria *napravlenie*, nu are o simpatie anume pentru punctul de vedere al lui Goncearov; dar pe Goncearov îl numeşte artist, şi nu pe Herzen. Belinski a adus servicii de necontestat literaturii ruse – încoronarea lui Puşkin, elogierea lui Gogol, descoperirea unor Dostoievski, Goncearov, Turgheniev, eliminarea definitivă a unor Kukolnik, Marlinski, Zagoskin, Senkovski –, această mişcare remarcabilă, epocală a fost perfectată fără vreo legătură cu implicările sociale ale unui scriitor sau ale altuia. Belinski nu a apelat, nici măcar inconştient, la criteriul pe care Mathewson îl formulează cu strălucire pentru a distinge poziția radicală de cea liberală: astfel, radicalii îl consideră pe scriitor o funcție a ideologiei sale, spre deosebire de liberali, pentru care ideologia este o funcție a temperamentului şi personalității scriitorului.[3]

Fireşte, Belinski a fost preocupat de problemele sociale mai mult decât oricine; şi, fără îndoială, a dorit ca cei mai buni artişti ai vremii să răspundă din punct de vedere moral realității sociale pe

---

[1] Rufus W. Matthewson, *The Positive Hero in Russian Literature*, ed. a II-a, Stanford, 1975.

[2] *Ibid.*, p. 42.

[3] *Ibid.*, pp. 94-95.

care o conştientizau în mod necesar, față de care aveau mai multă receptivitate decât alții. Poate că ar fi dorit ca Goncearov să nu fi fost un observator atât de indiferent și de distant al atributelor morale şi sociale ale personajelor sale: poate că presupunea, pe bună dreptate sau nu, că preocupările morale profunde nu limitează neapărat valoarea artistică. Ştia şi spunea că Grigorovici este un artist inferior, chiar dacă îl prețuia pentru dezvăluirea grozăviilor vieții țăranilor. Ar fi preferat ca Puşkin să se detaşeze de ceea ce considera a fi moralitatea convențională a clasei, rangului şi educației sale. Toate acestea sunt adevărate. Dar cred că Belinski nu se lasă niciodată indus în eroare de aceste preocupări – pe care, admit, le consider întru câtva justificate – într-atât încât să nege sau să răstălmăcească valoarea artistică a scriitorilor pe care îi analizează, unii fiind descoperiți, de fapt, chiar de el.

Greşelile lui Belinski îmi par, în principal, erori de gust mai degrabă decât expresia unor prejudecăți morale, sociale sau politice; el nu îi susține artificial pe progresişti în dauna reacționarilor, a conservatorilor, a liberalilor ezitanți sau a celor neangajați. Pentru el, *Faust* este expresia spiritului epocii şi societății lui Goethe, pentru că este o operă de artă majoră; motivul pentru care este o operă de artă majoră nu este faptul că autorul i-ar fi conferit în mod conştient o tendință socială. Belinski a disprețuit profund firea detaşată a lui Goethe şi viața sa conformistă, timidă, conservatoare, însă aceasta nu l-a făcut să-i pună vreodată la îndoială geniul sau să prefere scriitori mai puțin înzestrați, dar angajați social, preocupați de clasele oprimate şi batjocorite, ca Hugo, Eugène Sue sau Grigorovici, chiar dacă a supraestimat, ca mai toți, talentul unei George Sand. Mathewson crede, pe bună dreptate, că doctrina angajării sociale este apăsătoare la nivel artistic, fie şi numai pentru că se opune artei ambivalente, problematice. El îl citează pe Cehov în sprijinul tezei că menirea artistului este de a prezenta corect problema, şi nu de a oferi soluții[1] – adică exact ce credea Belinski că face Goncearov. În fond, Belinski nu pretinde artistului

[1] *Ibid.*, p. 93: pasajul este luat dintr-o scrisoare a lui Cehov către A.S. Suvorin, datată 27 octombrie 1888 (Mathewson nu citează data corect).

decât darul creației și al autenticității, investigarea și exprimarea în imagini a tot ce este real în experiența sa. Nu condamnă decât ceea ce pare fals: de exemplu, înlocuirea realității cu idile, fantezii, cu pastișe pseudoclasice, prețiozitate, extravaganță, arhaism – adică orice eschivare de la ceea ce este „trăit efectiv" de scriitor. De aici, pornirile sale ocazionale împotriva refugiului romantic în trecut și entuziasmului pentru culturile regionale, pe care le considera evadări disperate în colțurile îndepărtate sau exotice ale vieții, menite să evite cunoașterea de sine. De aici decurge o moralitate a artei, ideea de artist, într-un anumit sens, responsabil – ca și când ar fi jurat să spună adevărul. Ceea ce nu este însă echivalent cu tolerarea sau favorizarea controlului social ori politic, cu patronarea artei de către stat nici măcar în măsura în care, dintre toți, Sainte-Beuve i-a pretins-o lui Napoleon al III-lea.

Merg mai departe. Concepția lui Belinski nu îl obligă să creadă că arta este un glas care vorbește, o formă de comunicare între două ființe omenești sau între grupuri anonime de oameni, cum ar fi cele care au creat Eddele și cele care au creat templele din Angkor Vat. În această privință, el se opune net concepției reprezentate, de pildă, de Gautier, conform căreia scopul artistului este de a produce un obiect frumos, fie un poem epic, fie o casetă de argint, și că personalitatea, motivațiile, viața, caracterul și preocupările artistului, evenimentele sociale sau psihologice care îl modelează, sunt total irelevante pentru opera de artă ca atare – întrucât, așa cum susținea T.S. Eliot, artistul trăiește prin propria strălucire. Firește, aceasta este poziția împărtășită de criticii clasici din secolele XVII și XVIII, doctrină apărată constant, în diferite forme, de Baudelaire, Flaubert, Mallarmé, Eliot, Pater, Proust și chiar de Goethe. Această poziție nu duce lipsă de susținători nici în ziua de azi.

Pentru Belinski, ea reprezenta o enormă eroare; însă nu din motivele invocate de freudieni, marxiști sau, astăzi, de școlile înrudite. Belinski credea că omul este o ființă unitară, nu una compusă din compartimente sau roluri. Dacă ce spune un om într-o anumită ipostază este incompatibil cu ce spune în alta, atunci ceva a fost falsificat sau măcar trivializat, transformat într-un gest mecanic sau convențional. Dacă ce susține un om, indiferent de ipostază

– artist, judecător, soldat, coşar –, ar deveni fals sau nesincer în altă ipostază – de tată, revoluţionar, îndrăgostit –, atunci era fals sau superficial în contextul original. Nu există nici un domeniu în care un om să fie scutit de responsabilitatea ce îi revine în calitate de om sub pretext că îşi exercită o funcţie, un *métier* sau joacă un rol. Dacă preferi să suprimi adevărul, să îl substitui cu fantezii, să falsifici subiectul, să te joci cu reacţiile umane precum cu o jucărie, dacă preferi să provoci, să amuzi, să sperii sau să atragi, îţi transformi talentul într-un instrument de a obţine putere, plăcere sau profit, iar aceasta înseamnă trădarea omului din tine de dragul politicii: politică în sens josnic şi odios, o încălcare lipsită de scrupule sau, cel puţin, o eschivare de la ceea ce tu şi toţi ceilalţi numesc adevăratele idealuri ale umanităţii.

Arta nu este gazetărie şi nici educaţie morală. Însă faptul că este artă nu o absolvă de responsabilitate nici pe ea, nici pe creatorul ei. Activitatea artistică nu este un costum de haine pe care îl poţi îmbrăca şi dezbrăca după bunul plac: este expresia unei naturi integre sau nu este nimic. Nu este imposibil să fii geniu creator şi filistin – moralitatea din *Hermann şi Dorothea* sau din *Afinităţile elective* a demonstrat acest lucru în cazul lui Goethe; la fel, în cazul vieţii şi caracterului lui Hegel. Singurul lucru care contează este ceea ce exprimă opera de artă, fie că este rodul organizării conştiente, fie al unui instinct obscur; căci opera *este* chiar creatorul ei, cea mai autentică voce a lui. Pentru Belinski, artişti precum Shakespeare, Milton, Dickens, Rafael, Gogol sunt totuna cu opera lor. Vieţile lor particulare nu îl interesează direct: importantă este numai concepţia despre viaţă pe care o adoptă, profunzimea, motivaţia, relaţia lor cu problemele centrale care i-au frământat pe oameni în toate timpurile.

Această atitudine, pe care Belinski nu o mai abandonează după anii 1842–1843, nu este preluată de la Feuerbach, ci de la Saint-Simon şi discipolii săi. Sursa ei ultimă este concepţia lui Schiller despre artist ca răzbunător al unei conştiinţe insultate, cel ce redă fiinţei omeneşti integritatea deformată sau distrusă de convenţii. Se resimte influenţa lui August Wilhelm Schlegel, potrivit căreia artistul este un fel de lentilă convergentă în care cele mai

profunde şi mai caracteristice tendinţe ale societăţii şi epocii sunt colectate, cristalizate şi traduse în expresia chintesenţială a realităţii, la care nu poate accede reproducerea fragmentelor disparate ale experienţei cotidiene. Istoricul literaturii ruse va găsi un capăt al firului care duce la Turgheniev şi Tolstoi în câteva dintre cele mai valoroase lucrări critice ale unor Mihailovski şi Plehanov – la celălalt capăt al scalei aflându-se generaţia de la 1860, materialismul reducţionist al lui Cernîşevski, radicalismul ideologic al lui Dobroliubov, scientismul şi dispreţul exagerat pentru motivaţia artistică ale lui Pisarev, ca să nu mai vorbim despre clişeele mecanice din formulele oficiale sovietice. Acest curent central din gândirea şi literatura rusă, care a exercitat o influenţă incalculabilă asupra Occidentului în ultima sută de ani, descinde direct din polemica dintre saint-simonieni şi adepţii artei pentru artă. Originile şi implicaţiile sociale ale acestei confruntări cruciale fac obiectul altei probleme.

III

Ar mai fi ceva de spus. Strigătul lui Belinski, deşi izolat, de tipul: „În epoca noastră arta nu mai este stăpână, ci sclavă"[1], sau „Arta pură este imposibilă în epoca noastră"[2], nu este identic cu a spune că artistul şi, prin urmare, arta sa ţin cu necesitate de o anumită situaţie socială, neputând fi separate de ea fără a fi denaturate şi transformate în obiect de amuzament. El merge mult mai departe – dincolo de modelele franceze – ceea ce sugerează că, oricum, Dobroliubov descinde din Belinski. Ca să folosesc metafora lui Turgheniev, Belinski era un Don Quijote sincer şi pătimaş, gata să moară pentru ideile sale, fiind în acelaşi timp frământat de un conflict interior care nu putea fi rezolvat. Pe de o parte, adora literatura: deţinea un instinct neasemuit ce i-a permis să discearnă ce este de ce nu este literatură şi ce rezistă probei timpului; a devenit cel mai original, mai influent şi (în ciuda mai multor scăpări uimi-

[1] Loc. cit., vezi mai sus, p. 256, n. 5.
[2] *Ibid.*, 77.

toare de gust) cel mai corect şi mai perspicace critic rus al secolului. Literatura este prima şi ultima dragoste a întregii sale vieţi: nevoia de a intra cu totul în lumea scriitorului, de a trăi prin experienţa lui şi de a se supune complet viziunii sale este personală şi subiectivă, reprezintă o capacitate pentru receptarea psihologică şi estetică, un exerciţiu de ceea ce Herder[1] numea *Hineinfühlen*[2], liber de cerinţele situaţiei sociale şi de nevoile schimbătoare ale oamenilor. În acelaşi timp, Belinski a căutat o ideologie atotcuprinzătoare, indestructibilă şi pertinentă; *golod istinî*[3] este un fenomen universal al vremii sale, nimeni altul nu a fost mai tulburat de nedreptatea, mizeria şi arbitrariul brutal al vieţii ruse, sentiment transmis de scrisorile sale mai clar decât oricine ar fi putut-o face. Ca atare, el a fost obsedat să găsească răspunsuri la întrebările privitoare la ceea ce ar trebui să fie omul, la felul cum trebuie trăită viaţa; a sperat şi a dorit ca toate capacităţile umane, dar în primul rând literatura, care era viaţa lui, să se ocupe de aceste probleme şi să ofere ajutor celor aflaţi în căutarea acestor adevăruri. El este dispus să se sacrifice de dragul acestei idei, să lupte până la moarte împotriva duşmanilor doctrinei pe care a adoptat-o cu preţul atâtor suferinţe. Ştie din proprie experienţă, este conştient de tendinţa de a supraestima semnificaţia pur socială a unei scrieri, ştie că, dacă o lucrare nu are nici un merit artistic, atunci, oricât de nobile i-ar fi scopurile, ea poate fi orice altceva, numai literatură nu. A reiterat această poziţie până în ultima zi a vieţii. Dar îşi recunoaşte o predilecţie. Într-o scrisoare celebră pe care o adresează lui Vasili Botkin, el declară că, şi în cazul în care o scriere este lipsită de artă sau de poezie, dacă nu „miroase a disertaţie" sau nu „cade în alegorie", dacă are cât de cât substanţă, „nu o citesc pur şi simplu, ci o devorez. [...] Principalul lucru este ca ea să ridice probleme, să aibă un impact moral asupra societăţii."[4] Belinski recu-

---

[1] *Herders sämmtliche Werke*, ed. de Bernhard Suphan, Berlin, 1877--1913, vol. 5, p. 503.

[2] *Hineinfühlen* = empatie, transpunere (*n. trad.*).

[3] *golod istinî* = foame de adevăr (*n. trad.*)

[4] PSS xii 445.

noaşte că poate fi uneori mult mai impresionat de o mostră inferioară de *belles-lettres* decât de o operă de artă, dacă prezintă importanță socială, dacă ea conține idei şi ridică probleme. Teza pe care o susțin este că Belinski nu confundă aceste categorii: arta rămâne artă indiferent dacă prezintă importanță socială sau nu; arta îşi păstrează valoarea nemuritoare indiferent de meritele sale sociale; oricât de inteligent şi de sincer ar fi scriitorul, oricât de intense i-ar fi preocupările sociale, ele nu pot genera ca atare o operă de artă. Schiller este mai nobil şi mai plin de înțelegere decât Goethe; dar Belinski nu se îndoieşte că Goethe îi este superior ca artist.

În aceste discuții tulburătoare erau implicați mai toți contemporanii săi. Belinski nu studiase în străinătate; însă marii romancieri care s-au format în acei ani şi, ulterior, predicatorii sociali aveau să influențeze la vremea potrivită gândirea occidentală. E ceea ce am numit „efectul de bumerang"; a-l ignora înseamnă a lăsa o pată albă în istoria culturală a Occidentului.

IV

Destinul mişcării saint-simoniene din Franța este bine cunoscut: unii discipoli apropiați ai maestrului, inspirați de ideea de economie planificată şi centralizată, au devenit magnați ai căilor ferate ori bancheri prosperi şi au dispus construirea canalelor Suez şi Panama. Doctrina, evoluând în pozitivismul lui August Comte, discipolul lui Saint-Simon, a influențat profund marxismul şi a pătruns în doctrinele socialiste radicale şi mai moderate din a doua jumătate a secolului. Ideile saint-simoniene, emise de la sursă, şi-au ocupat un loc printre alte curente de gândire – conservatoare, liberale, monarhiste, marxiste, clericale, anticlericale – cu care au intrat în variate combinații, formând istoria intelectuală, socială şi economică a celui de-al Doilea Imperiu şi a celei de-a Treia Republici.

În Rusia, efectul a fost mai puțin evident, dar mai profund şi mai revoluționar. Saint-simonismul a fost prima ideologie coerentă descoperită de o minoritate intelectuală înzestrată cu sensibilitate morală, aflată în căutarea unor principii care să îi orienteze acțiu-

nea. Mă refer în special la scrierile stângii saint-simoniene – tratatele şi articolele socialiste ale lui Pierre Leroux şi ale colaboratorilor săi de la *Revue Indépendente*, denunţarea indignată a capitalismului în scrierile discipolului lor fidel Lamennais şi, mai ales, în romanele socialiste ale unei George Sand. Idealismul moral al acestei mişcări i-a afectat pe Herzen, pe Belinski şi pe prietenii lor în perioada de formare, şi, indiferent cât de mult li s-au modificat concepţiile, acest radicalism umanist şi civilizat, care detesta în mod real inegalitatea socială şi exploatarea brutală a celui slab de către cel puternic, i-a dominat până la sfârşitul vieţii. Această preocupare, manifestată în forme instituţionalizate şi organizate – marxiste sau pozitiviste – avea să fie ironizată şi denunţată de Dostoievski, ce resimţise în tinereţe influenţa doctrinelor mai înguste, dar mai radicale din punct de vedere social, ale lui Fourier.

Nu doresc să sugerez că în Rusia nu ar fi existat o mişcare de protest social, o aristocraţie căită în anii 1840 şi conspiraţii, represiune sau mişcări revoluţionare organizate în anii 1860, dacă Herzen şi apropiaţii săi nu l-ar fi citit pe Saint-Simon sau dacă Belinski şi Turgheniev nu ar fi citit-o atunci pe George Sand, sau dacă scrierile unor Pierre Leroux, Louis Blanc ori – de ce nu? – Fourier sau Feuerbach nu ar fi ajuns clandestin în ţară. Aceasta ar fi o teză absurdă. Doresc să afirm doar că literatura şi gândirea rusă au evoluat în formele pe care le cunoaştem în mare măsură datorită impactului pe care aceste doctrine franceze şi controversele iscate de ele, în special în domeniul artei, le-au avut asupra mediului specific rus al anilor 1830 şi 1840. Nu ştiu dacă aceasta este o cauză ori o simplă circumstanţă favorizantă a ceea ce s-a întâmplat; în orice caz, fermentul saint-simonian şi opoziţia faţă de el au făcut ca Herzen şi Belinski să se angajeze pe un drum pe care nu îl vor părăsi niciodată. Procesul prin care aceste seminţe au fost sădite în solul extrem de fertil al tinerilor intelectuali ruşi aflaţi în căutarea unui ideal a jucat un rol mult mai important decât se acceptă în mod obişnuit în dezvoltarea liberalismului şi radicalismului rus, revoluţionar sau moderat; cu corolarul că aceasta s-a petrecut graţie efectului transformator manifestat asupra figurii centrale din această perioadă – cazul cel mai pur de scriitor preocupat

de probleme morale –, şi anume Belinski. Influenţa lui, fie prin atracţie, fie prin respingere, asupra gândirii şi acţiunii, în patria lui şi apoi în restul lumii, îmi pare încă subestimată.

Aceasta ar fi o teză. Aş dori să mai adaug una: nici Belinski, nici vreunul dintre apropiaţii săi, nu a crezut în ideea, de-acum destul de familiară, că arta, în primul rând literatura, nu este cu adevărat artă dacă nu are o funcţie explicit socială, devenind o armă pentru atingerea scopurilor părţii progresiste ale omenirii. Indiferent cât s-a apropiat Belinski de opinia că arta trebuie să îşi abandoneze propriul scop şi să se consacre altor interese, el nu a confundat-o niciodată cu moralitatea, cu atât mai puţin cu propaganda sau cu alt tip de demers intelectual. În această privinţă, Cernîşevski, Dobroliubov, Plehanov şi comentatorii sovietici, care au luat de la Belinski numai ce le-a convenit, i-au răstălmăcit personalitatea.

Un caz, poate, şi mai edificator este acela al prietenului şi, într-o anumită măsură, discipolului său, Ivan Turgheniev. Dintre toţi prozatorii ruşi, Turgheniev este cel care s-a apropiat, poate, cel mai mult de idealul occidental de artist pur. Dacă există vreo convingere pe care să o fi respectat consecvent în viaţă, aceasta este credinţa că arta cea mai înaltă nu este un vehicul al convingerilor conştiente ale artistului, ci o formă de „abilitate negativă" – ca la Shakespeare, despre care Schiller spunea că este un zeu ascuns în spatele cuvintelor sale, desăvârşindu-se în ele ca scop în sine. Principalul motiv al antipatiei lui Turgheniev pentru Cernîşevski (lăsând la o parte faptul că acesta îi repugna ca om şi critic de artă) este insistenţa utilitaristă asupra faptului că arta trebuie subordonată politicii, ştiinţei şi eticii, întrucât scopul de bază al artei ar fi acţiunea – transformarea societăţii, crearea noului tip de socialist. Când Turgheniev îl face pe Rudin, personajul său, să spună: „Repet, dacă un om nu are principii ferme în care să creadă, nici o temelie solidă pe care să se sprijine, cum poate afla nevoile, semnificaţia şi viitorul poporului său? Cum poate şti ce trebuie să facă, dacă..."[1], cel care vorbeşte este Bakunin sau alt radical rus tipic pentru anii 1840, şi nu autorul însuşi; aceasta nu este vocea lui.

---

[1] PSSP, *Socinenia*, vi 263.

Esența concepției lui Turgheniev este exprimată într-o scrisoare din 1848 către Pauline Viardot, în care spune:

> ... viața, realitatea, capriciile ei, accidentele și obiceiurile ei, frumusețea ei trecătoare [...] le ador. Rădăcinile mele se află în pământ. Mai degrabă privesc mișcările grăbite ale unei rațe care stă pe marginea unei bălți și își scarpină ceafa cu piciorul umed; sau picăturile lungi și strălucitoare de apă ce se scurg încet pe fălcile unei vaci care stă nemișcată în apă până la genunchi după ce și-a potolit setea – pe astea le prefer, și nu tot ce văd îngerii în ceruri...[1]

De ce oare? Pentru că cerul nu este pământul, pentru că este „vid etern și nesfârșit"[2], universal; abstract, neparticularizat și nelegat de lumea terestră a lucrurilor și oamenilor, a senzațiilor, sentimentelor, ideilor, culorilor, aromelor acțiunilor, nașterii și morții – lumea naturii care, oricât de efemeră și de indiferentă ar fi față de bucuriile și durerile oamenilor, reprezintă tot ce există: în rest, numai vorbe goale și fum.

Dar Turgheniev a trăit într-o epocă în care atât el, cât și contemporanii săi se aflau sub influența predicilor sociale venite din Occident. Știindu-se judecat de Belinski, el a exprimat preocuparea pentru „blestematele" probleme sociale în toate romanele sale, atât în anii 1840, când erau în relații apropiate, cât și după moartea criticului. Nu este nevoie să dezvolt această temă: *În ajun*, *Desțelenire* și, firește, *Părinți și copii* sunt departe de a fi astăzi lipsite de interes – romanul *Părinți și copii* este, probabil, cel mai bine receptat tocmai în zilele noastre. În același timp, Turgheniev repetă cu insistență că el nu ia nici o poziție – el nu este decât un creator; el știe că atunci când un autor, pe bună dreptate, refuză să își exprime propriile simpatii, cititorul, lăsat să decidă, fără a avea o orientare, o *napravlenie*, este derutat: ce trebuie el să creadă? Cititorul este nemulțumit când este lăsat să-și tragă propriile concluzii: realitatea – haosul realității, inconsecvența ei – îl exasperează, deoarece el își dorește o călăuză, eroi pozitivi.

---

[1] *Pisma*, i 297–298. (Scrisoarea a fost scrisă în franceză.)
[2] *Ibid.*, 297.

Turgheniev refuză din orgoliu să ofere aşa ceva: scriitorii care, precum Shakespeare sau Gogol, creează personaje ce evoluează independent de autor şi îşi trăiesc propriile vieţi, îi par superiori celor ale căror personaje nu sunt capabile să evolueze singure, a căror dependenţă de autor este evidentă; cei din urmă transmit mai multă căldură, mai mult suflet şi sinceritate, un adevăr mai personal, dar mai subiectiv, au mai puţin talent, sunt mai puţin artişti.[1] Şi totuşi, în 1855, la şapte ani după moartea lui Belinski, Turgheniev îi scrie lui Botkin, în acea vreme un adept înflăcărat al artei pentru artă: „Există epoci în care literatura nu poate fi *doar* artă: există interese superioare poeziei" - şi declară că momentele de autocunoaştere şi autocritică sunt la fel de necesare în viaţa naţiunii ca în cea personală.[2] De asemenea, în 1858 îi spune lui Tolstoi că vremurile nu sunt potrivite pentru „ciripit liric" ori pentru „păsărele care cântă pe rămurele".[3] El refuză să se implice în înfiinţarea unei reviste consacrate artei pure, neimplicată în probleme sociale, la care se gândea Tolstoi în acea perioadă: „Ţi-e silă de toată mocirla asta politică; într-adevăr, nu este decât o treabă murdară, prăfoasă şi vulgară. Există însă murdărie şi praf şi pe străzi, şi totuşi nu ne putem lipsi de oraşe."[4] Mai există un pasaj renumit despre *Părinţi şi copii* în scrisoarea către Saltîkov: „Sunt gata să admit că [...] nu am nici un drept să ofer lepădăturilor noastre reacţionare ocazia de a-şi însuşi un nume sau o poreclă; scriitorul din mine ar fi trebuit să facă acest sacrificiu de dragul cetăţeanului."[5]

Chiar dacă, aşa cum se crede, Turgheniev a scris toate acestea din dorinţa de a se justifica în faţa rigidului Saltîkov, avem de-a face totuşi cu un semn sau cu un simptom al îndelungatului conflict dintre, pe de o parte, exigenţele artei aşa cum o înţelegeau toţi – căci nici unul dintre scriitorii anilor 1850 şi 1860 nu îi punea la

[1] PSSP, *Socinenia*, v 368.
[2] PSSP, *Pisma*, ii 282.
[3] *Ibid.*, iii 188.
[4] *Ibid.*, 210.
[5] *Ibid.*, xi 191. „Porecla" la care se referă Turgheniev este „nihilistul".

îndoială esența, poate doar Nekrasov, a cărui poziție nu este clară – și, pe de alta, exigențele convingerilor morale sau politice ale fiecăruia. Nu este atât o confruntare între „esteți" și „naturaliști" – deși, firește, o asemenea dispută a avut loc –, cât un conflict între scriitori: Tolstoi, Turgheniev, Goncearov, Pisemski au fost cu toții mai mult sau mai puțin obsedați de această dezbatere, fiecare în funcție de temperament. Lucrurile aveau prea puțin de-a face cu criticii publicației radicale *Sovremennik* (*Contemporanul*). Ce respect puteau ei nutri, la sfârșitul anilor 1860, pentru Cernîșevski, Dobroliubov, Antonovici sau chiar Nekrasov? Herzen nu și-a luat asupră-și sarcina de a coordona, de la Londra sau Geneva, conștiința literară a scriitorilor ruși, nici măcar a celor care îi erau foarte apropiați. Cu siguranță, fantoma lui Belinski, această prezență teribilă și incoruptibilă, este cea care îi bântuie; Belinski este cel care, în bine și în rău, a dat, o dată pentru totdeauna, tonul moral al literaturii conștiente de rolul ei social și al dezbaterii cu privire la natura și valoarea acesteia, marcând Rusia celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea și de atunci, într-un anumit sens, epocile care au urmat.

Ne aflăm în fața unei crize autentice, o *crise de foi*, nu o simplă dispută, o succesiune de asertiuni și contraasertiuni partizane. Nici tânărul Cernîșevski nu este complet surd la dezideratele artei; în 1856, recenzând *Copilăria*, *Adolescența* și *Povestiri militare* de Tolstoi, scrie:

> Vrem ca proza scurtă să descrie viața socială așa cum o poate face orice om. Trebuie să înțelegem însă că nu orice idee poetică permite introducerea problemelor sociale în operă. Să nu uităm că cea dintâi regulă a artei este unitatea operei; așadar, când descriem „copilăria" trebuie să avem în vedere copilăria și nimic altceva – nu probleme sociale, nici scene de război, nici pe Petru cel Mare, Faust, Indiana sau Rudin, ci copilul, cu sentimentele și ideile sale. Și tocmai oamenii care au astfel de pretenții înguste vorbesc despre libertatea creației! Este uimitor că nu îl caută pe Macbeth în Iliada, pe Dickens în Walter Scott ori pe Gogol în Pușkin! Ar fi cazul să înțelegem că o idee poetică este distrusă de îndată ce introducem în ea elemente străine operei, și că dacă Pușkin, de pildă,

> s-ar fi gândit să descrie viața moșierilor ruși sau simpatia sa pentru Petru cel Mare în *Oaspetele de piatră*, atunci *Oaspetele de piatră* ar fi devenit o operă absurdă, cel puțin din punct de vedere artistic. Fiecare lucru își are locul său: scene de dragoste pătimașă în *Oaspetele de piatră*, scene de viață rusească în *Oneghin*, Petru cel Mare în *Călărețul de aramă*. Tot așa, în *Copilăria* sau în *Adolescența* sunt oportune numai elementele ce caracterizează aceste vârste, iar patriotismul, eroismul, viața în armată își au locul în *Povestiri militare*, drama morală de amploare, în *Jucătorul de biliard*, portretul unei femei, în *Doi husari*.[1] Îți amintești figura minunată a fetei care stă noaptea la fereastră? Îți amintești cum îi bate inima, cât este de copleșită de dulcea așteptare a iubirii?[2]

Cernîșevski trece la elogierea lui Tolstoi, care a evitat introducerea de elemente irelevante în opera sa. Tolstoi e un poet, un maestru al frumuseții și poeziei autentice. Însă în ciuda banalității sentimentelor pe care le exprimă și a stilului mai mult decât banal, ideile sunt compatibile cu criteriile unor Belinski, Turgheniev sau chiar Grigoriev.

Dar lucrurile nu aveau să dureze. Abia când ajungem la celebrul eseu asupra romanului *Asia* de Turgheniev, îl descoperim pe clasicul Cernîșevski: „Ignorați problemele erotice! Nu putem să-l sâcâim pe cititorul din vremea noastră, ocupat cu îmbunătățirea situației administrative și juridice, cu reforme financiare sau cu emanciparea iobagilor!"[3] Sau celebrul pasaj în care declară că valoarea esențială a marinelor constă în faptul că oferă locuitorilor provinciilor interioare imaginea mării, pe care, altfel, ei nu ar fi putut-o avea.[4] Asemenea monstruozități, venite din partea unor critici onorabili, dar lipsiți de gust estetic – martiri ai socialismului rus –, laolaltă cu ideea lui Dobroliubov, potrivit căreia critica trebuie să evalueze literatura doar întru cât este o armă de analiză sociologică, ceea ce a dus la promovarea unor remedii revoluționare, au deschis calea pe care au mers Plehanov, Lenin și toți cei care

---

[1] Nuvele de L.N. Tolstoi (*n. red.*).

[2] N.G. Cernîșevski, *Polnoe sobranie socinenii*, 16 vol., Moscova, 1939–1953: iii 429–430.

[3] *Ibid.*, v 166.

[4] *Ibid.*, ii 77.

i-au urmat. Dacă Belinski este cel care a dat tonul acestei tendințe, atunci sunt responsabili, în egală măsură, Turgheniev, Tolstoi, Saltîlcov, ba chiar Apollon Grigoriev, dacă ținem cont de paginile în care se arăta copleşit de geniul scriitoarei George Sand.

Revin asupra ideii. Consider că momentul critic a avut loc la începutul anilor 1840, când doctrinele saint-simoniene, având ecou în inima criticului Belinski, frământat şi deschis la orice idei, au influențat hotărâtor alți scriitori de primă mărime, care nu au simpatizat întotdeauna cu vederile acestuia. Influența lui Belinski asupra urmaşilor a constat în inducerea unei adevărate uri la adresa iluziilor autoprotectoare, împotriva a tot ce se interpune între scriitor şi obiectul său, făcându-l orb la realitatea imediată. De aici, respingerea violentă a recursului la arhaisme, la regionalismul sentimental, la romantismul care exalta culturile exotice sau îndepărtate – în particular, trecutul slav idilic. Implicit, Belinski a pus accentul pe autenticitate, pe faptul că scriitorul trebuie să aibă două calități: talent – indiferent de sursă, poate fi un dar venit din cer – şi să nu păcătuiască împotriva adevărului: opera să-i fie generată de *o Erlebniss* proprie, să fie trăită de el în realitate ori în imaginație. De aici, dispreţul pentru simpla îndemânare, pentru meşteşug, pentru intruziunile intelectului discursiv, adversarul jocului liber al imaginației creatoare; şi, în fine, cerința ca autorul să recunoască centrul moral al situației pe care o descrie – să îi sesizeze semnificația universală pentru ființele omeneşti ca atare şi semnificația trecătoare pentru cititori, ale căror dorințe şi situații efemere dispar în scurtă vreme. Influența acestor canoane asupra lui Turgheniev este destul de evidentă. Belinski a mai avut însă un discipol, chiar dacă indirect, şi, desigur, inconştient, mult superior lui.

Tolstoi a fost o victimă celebră a geniului său artistic şi a conştiinței sale sociale. A existat o vreme în care pasiunea sa pentru arta pură şi ura pentru politică, stimulată de Fet şi Botkin, ajunseseră la apogeu. În 1815, el scrie:

> Cea mai mare parte a publicului a început să creadă că singura sarcină a întregii literaturi este aceea de a denunța răul, de a-l comenta şi remedia [...], că proza şi poezia au apus pentru totdeauna,

> că va sosi vremea când Puşkin va fi dat uitării şi nu va mai fi citit; că arta pură este imposibilă, că literatura nu este decât o unealtă pentru dezvoltarea civică a societății ş.a.m.d. Se puteau auzi pe atunci, ce-i drept, vocile unor Fet, Turgheniev şi Ostrovski, înăbuşite de larma politicului [...], dar societatea îşi vedea de treabă, continuând să simpatizeze doar cu literatura politică, considerând-o singura adevărată. Acest entuziasm era nobil, necesar, poate chiar îndreptățit pentru acea perioadă de timp. Pentru a avea puterea de a face aceşti paşi enormi pe care i-a făcut în ultimul timp, societatea noastră trebuia să fie unilaterală, să se lase purtată dincolo de țintă pentru a o putea atinge, în fața ei trebuia să fie doar acea unică țintă. La drept vorbind, cum se mai poate gândi cineva la poezie când i se dezvăluie pentru prima dată imaginea răului care îl înconjoară şi când apare posibilitatea de a-i pune capăt? Cum să ne mai gândim la frumos când ne simțim bolnavi? Noi, cei care am profitat de roadele acestui entuziasm, nu avem dreptul să le facem reproşuri oamenilor [...]. Dar oricât de elevat şi de benefic ar fi fost acest entuziasm unilateral, el era sortit pieirii, ca orice entuziasm. Literatura unui popor reprezintă conştiința sa deplină, multilaterală, în care trebuie să se reflecte, în egală măsură şi în spirit național, contemplarea frumuseții într-o anumită epocă de dezvoltare, dar şi iubirea pentru bine şi adevăr.[1]

Şi totuşi, Tolstoi nu a abandonat niciodată convingerea că, pe lângă „literatura politică", mai există un tip de literatură ce „reflectă interesele eterne, universale ale omului, conştiința cea mai adâncă şi mai autentică a unui popor, o literatură accesibilă tuturor națiunilor din toate epocile, o literatură fără de care nu s-ar fi putut dezvolta nici un popor puternic şi bogat"[2]. Peste şapte ani, îi scria lui Boborîkin:

> Dacă mi s-ar spune că aş putea să scriu un roman în care să stabilesc cu certitudine soluția corectă pentru toate problemele sociale, nu aş dedica nici două ore unui asemenea roman; dimpotrivă, dacă mi s-ar spune că ceea ce scriu va fi citit peste douăzeci de ani de cei care sunt astăzi copii, că ei vor plânge şi vor râde

---

[1] L.N. Tolstoi, *Polnoe sobranie socinenii*, 90 vol., Moscova şi Leningrad, 1928–1958.

[2] *Ibid.*, 272.

citindu-mă, că vor iubi viața, aş consacra unei asemenea îndeletniciri toată viața şi toate forțele mele.[1]

În pofida a tot ce urma – condamnarea întregii arte ce nu contribuie la vindecarea rănilor morale ale oamenilor, cum ar fi vanitatea şi corupția –, elanul artistic al lui Tolstoi nu poate fi anihilat. Mai târziu, după ce a terminat *Hagi-Murad*, cineva l-a întrebat de ce scrisese aşa – care era mesajul moral sau spiritual al acestei povestiri. Tolstoi a răspuns foarte calm că nu a confundat niciodată pornirile sale morale cu opera. El nu îi pretindea lui Cehov predici morale; pe de altă parte, în ciuda faptului că Bernard Shaw nu putea fi acuzat de lipsă de claritate şi de orientare sau de evitarea problemelor sociale ori a convingerilor pozitive, el, personal, nu le-a avut. Shaw i-a scris admirativ: la urma urmei, şi el îi atacase pe unii dintre duşmanii denunțați de Tolstoi. Dar bătrânul Tolstoi a considerat scrierile lui Shaw vulgare, superficiale şi, mai presus de toate, profund inestetice. Eforturile sale de a obține o filosofie a vieții unitară şi coerentă, întemeiată pe adevăruri infailibile, erau mai eroice şi mai agresive în raport cu propriile instincte, năzuințe şi înțelegere decât eforturile similare ale lui Belinski sau ale lui Turgheniev, Tolstoi înregistrând în această privință un eşec şi mai răsunător. Aceeaşi dilemă – căutarea cvadraturii cercului – formează substanța ultimelor eseuri ale lui Blok: *Intelighenția şi poporul* şi *Naufragiul umanismului*. Problema este şi mai chinuitoare în *Doctor Jivago* şi în operele publicate sau, poate, nepublicate ori nescrise – ale lui Siniavski şi ale tovarăşilor săi.

Revin la relația cu totul particulară a lui Tolstoi cu Belinski. În 1856, Tolstoi a reuşit cu greu să se facă citit de Drujinin, care îl detesta, şi de Turgheniev, care îl admira. Pretindea că îl visase într-o noapte pe Belinski, care susținea că doctrinele sociale sunt adevărate numai dacă sunt „împinse până la ultimele consecințe"[2] şi că el, Tolstoi, era de acord. Îi plăceau articolele lui Belinski despre Puşkin, în special ideea că doar cel care se cufundă complet în

---

[1] *Ibid.*, lxi 100.
[2] *Ibid.*, xlvii 198.

opera unui scriitor, fără să vadă nimic altceva, îl poate înțelege. În 2 ianuarie 1857, Tolstoi notează în jurnal: „Dimineața l-am citit pe Belinski și a început să îmi placă“[1]; chiar dacă ulterior va ajunge să îl considere plicticos și lipsit de talent, principiile enunțate de Belinski au intrat pentru totdeauna în vederile lui Tolstoi. Cred că nu este întâmplător faptul că Tolstoi a urmat îndemnurile critice ale lui Belinski cu o fidelitate unică, deși nerecunoscută, poate chiar inconștientă. Nici un cuvânt nu capătă o funcție mai peiorativă în vocabularul critic al lui Tolstoi decât „forțat“: numai spontaneitate, simplicitate, claritate – dacă scriitorul exprimă limpede ce are de spus și dacă imaginația sa nu este obstrucționată, atunci rezultatul va fi *eo ipso* artă. Este o poziție mai radicală decât a lui Belinski, dispus să își ducă ideile până la capăt; el nu s-a dezis niciodată de opinia că geniul artistic este ceva complet *sui-generis* și că, prin urmare, autenticitatea – faptul că imaginația îi aparține în exclusivitate autorului care descrie clar și direct ce vede – nu este în sine o condiție suficientă pentru crearea unei opere de artă. Concepția lui Tolstoi este, cum se întâmplă deseori, simplificarea și exagerarea unei teze atât de simple!

Accentul pus pe autenticitate, respingerea a tot ce în zilele noastre, sub influența neohegelianismului și existențialismului, s-ar numi falsă conștiință și rea-credință se regăsesc extrem de frecvent în criticile devastatoare pe care Tolstoi le aduce altor scriitori, în special celor din secolul al XIX-lea. Astfel, Goethe, de exemplu, este condamnat pentru că și-a privit creațiile dintr-o perspectivă prea detașată; ca urmare, romanele și lucrările dramatice ale acestuia rămân neconvingătoare, întrucât nu au fost „trăite cu adevărat“, oricât de iscusit ar fi compuse și oricât de desăvârșită ar fi maniera în care autorul își călăuzește propria persoană și subiectul. Creația lui Goethe i se pare măreață, dar rece și desprinsă de realitate, incapabilă să realizeze acea comunicare directă a sentimentelor care, pentru Tolstoi, constituie ideea de bază și scopul unic al artei. Acuzația de autosuficiență complezentă și arogantă, referirile ironice la calmul olimpian pe care Goethe și-l păstra în

[1] *Ibid.*, 108.

toiul tumultului social, autosatisfacția glacială, prudența și invulnerabilitatea neclintite – toate amintesc de Belinski; ele apar la Turgheniev nu numai în eseul despre *Faust*, în ciuda admirației lui pentru Goethe. Nici un scriitor rus nu l-a prețuit pe Goethe mai mult decât Turgheniev, care, prin temperament, era mai favorabil scriitorului german decât îi erau Herzen sau Tolstoi. Elixirul lui Saint-Simon și-a făcut însă efectul: Turgheniev nu se sfia să declare că îi prefera pe Schiller, Byron, George Sand. La fel, cu ironia-i cunoscută, Tolstoi se întreabă dacă Flaubert – Flaubert ce descrisese cu atâta talent cum Sf. Iulian Ospitalierul l-a îmbrățișat pe leprosul care, de fapt, era Cristos – s-ar fi comportat similar într-o astfel de situație. Fără îndoială, remarca diminuează încrederea în scriitor, în autenticitatea care, pentru Tolstoi, stătea la baza întregii arte adevărate.

Această abordare, indiferent dacă o considerăm acceptabilă sau absurdă, este acel gen de precept moral tipic pentru Belinski, admirat de discipoli și detestat de adversari. La fel, când Tolstoi își propune să incrimineze carențele unora dintre cei mai respectați scriitori ai vremii sale, săgețile otrăvite cu care țintește fără greș sunt luate din tolba lui Belinski. El își judecă contemporanii în termenii a trei *desiderata*: seriozitatea problemei, sinceritatea morală și înzestrarea artistică. Astfel, el ne informează că, neîndoielnic, Turgheniev „a trăit autentic“ și a suferit el însuși experiențele pe care le descrie atât de viu și cu atâta măiestrie. Oare aceste reflecții și sentimente amare ale membrilor nobilimii ruse aflate la crepuscul, care își petrec timpul în conace, meditând și comentând relațiile personale cu alți moșieri, la fel de decadenți și de puțin reprezentativi pentru umanitate în general – oare asemenea gânduri sunt demne să ocupe mintea unei ființe serioase, „sănătoase“, de pildă, un țăran, un muncitor cinstit, un bărbat sau o femeie „robuști“ din punct de vedere moral?

Cât despre Nekrasov, cine poate nega faptul că este un scriitor înzestrat cu un imens talent? Cine poate nega importanța sau semnificația umană a problemelor tratate de el – mizeria, oprimarea țăranilor, violența și nedreptatea la care aceștia sunt supuși? Sau sinceritatea sa? Oare Nekrasov a trăit cu adevărat aceste ex-

perienţe sau ele sunt rodul imaginaţiei sale? Oare scrierile lui transmit cititorului sentimentul că el s-a implicat personal? Nu cumva poemele sale sunt doar tablouri de gen, create de un pictor talentat, însă detaşat, care, de fapt, era un proprietar de iobagi pe care nu dădea nici un semn că ar dori să îi elibereze; a cărui viaţă personală şi ale cărui preocupări reale erau departe de suferinţele victimelor, de mizeria socială şi morală a vieţii pe care se pricepea atât de bine să o exprime în versuri, fără nici un *engagement* personal real şi fără să se identifice cu vreunul dintre ei? Iarăşi, respingerea lui Nekrasov ca nesincer, pentru motivul că nu ar fi suficient de implicat, depăşeşte vederile lui Belinski despre, de exemplu, Goncearov. Chiar în rarele momente în care conştiinţa socială îl copleşeşte, Tolstoi, în dorinţa-i scrupuloasă de a cunoaşte adevărul, oricât de complex ar fi, împinge lucrurile mai departe decât Belinski.

În final, să notăm unul dintre verdictele emise de Tolstoi în legătură cu Dostoievski: el recunoaşte preocuparea acestuia pentru probleme de cea mai mare importanţă spirituală; Tolstoi admite că atitudinea lui Dostoievski este profund sinceră; şi totuşi, Dostoievski nu satisface criteriul esenţial (al său şi al lui Belinski): înzestrarea artistică, capacitatea de a exprima simplu şi clar un punct de vedere individual. După ce toate personajele defilează pe scenă, restul nu este, scrie Tolstoi, decât elaborarea mecanismului intrigii: pagini întregi în care totul este previzibil, plicticos, lipsit de simţ artistic; Dostoievski are multe de spus, însă nu este în stare să scrie sau să compună.

V

Am citat pasaje din scrierile lui Turgheniev şi ale lui Tolstoi, întrucât aceşti autori nu sunt, în mod obişnuit, consideraţi a aparţine tradiţiei criticii sociale iniţiate de Belinski, iar opinia mea este că, în cazul lui Belinski, tensiunea dintre exigenţele artei şi cele ale societăţii nu a fost rezolvată în favoarea celor din urmă şi nu a pus astfel bazele tradiţiei cu adevărat radicale a unor Cernîşevski, Pisarev, Plehanov şi a epigonilor marxişti ai acestora. Dimpotrivă, pro-

blema a rămas nerezolvată, generând o dilemă în care scriitorii şi artiştii ruşi aveau să fie prinşi după aceea şi care avea să îşi pună pecetea asupra întregului curent al gândirii şi artei, dar şi al acţiunii ruşilor, frământându-i deopotrivă pe liberali, conservatori, „progresişti“ şi pe cei care, precum Tolstoi sau populiştii şi „decadenţii“ de la finele secolului, pe care îi dispreţuia şi detesta, condamnau implicarea politică şi căutau alte forme de salvare.

Poate că cea mai clară formulare a atitudinii finale a lui Belinski se găseşte în eseul din 1843 despre critică: „Putem fi întrebaţi: Cum poate una şi aceeaşi lucrare de critică să combine două puncte de vedere – istoric şi artistic? Sau cum putem pretinde unui poet să îşi urmeze liber inspiraţia şi totodată să servească spiritului timpului, fără să se aventureze în afara cercului său magic?“[1] Belinski declara că această problemă poate fi uşor rezolvată, atât teoretic, cât şi istoric:

> Orice om, aşadar şi poetul, suferă în mod inevitabil influenţa spaţiului şi timpului său. El suge o dată cu laptele mamei principiile şi concepţiile pe baza cărora trăieşte societatea. Iată ce îl face să fie francez, german, rus ş.a.m.d. Iată motivul pentru care dacă, de exemplu, se naşte în secolul al XII-lea, are pioasa convingere că datoria lui sacră este să îi ardă de vii pe cei care nu gândesc ca ceilalţi, iar dacă se naşte în secolul al XIX-lea, este convins, din motive religioase, că nimeni nu trebuie ars sau omorât, întrucât datoria societăţii nu este de a răzbuna victimele unei crime, ci de a corecta criminalul prin pedepsire, ceea ce va satisface societatea lezată şi va respecta legea sfântă a iubirii şi fraternităţii creştine. Omenirea nu a sărit însă brusc din secolul al XII-lea în secolul al XIX-lea: a trebuit să parcurgă un interval de şase secole, în cursul cărora concepţia despre adevăr a trecut prin diferite stadii, luând în fiecare o formă particulară. Filosofia numeşte această formă *stadiu* de evoluţie a adevărului universal; şi acest *stadiu* trebuie să constituie imboldul creaţiilor poetului, pasiunea (patosul) lor dominantă, motivaţia lor principală, coarda de bază a armoniei lor. Nu poţi trăi în trecut şi prin trecut, închizând ochii la prezent: o astfel de atitudine ar fi nefirească, falsă şi sortită eşecului. De ce

[1] PSS vi 284.

pictorii europeni din Evul Mediu reprezentau numai madone şi sfinţi? Deoarece religia creştină era elementul dominant în viaţa europeană a acelei perioade. După momentul Luther, orice efort menit să restaureze arta religioasă în Europa ar fi fost zadarnic. Ni se va replica: „Dar dacă nu putem evada din epoca în care trăim, nu ar putea exista poeţi care să nu fie fideli spiritului epocii lor, prin urmare, nu am fi scutiţi de nevoia de a combate ceva care nu se poate întâmpla.“ Replica noastră este: „Nu. Nu numai că se poate întâmpla, dar se şi întâmplă, mai ales în vremea noastră.“ Cauza acestui fenomen constă în existenţa unor societăţi ale cărei concepţii sunt diametral opuse realităţii lor, în care copiii învaţă o moralitate de care oamenii râd de îndată ce părăsesc şcoala. Aceasta este condiţia lipsei de religiozitate, de decădere, fragmentare, individualism şi – inevitabil – de egoism: din nefericire, sunt trăsăturile epocii noastre, şi încă foarte accentuate! Când societăţile ajung în această stare, trăind prin tradiţii vechi care şi-au pierdut credibilitatea şi care sunt contrazise de noile adevăruri descoperite de ştiinţă, adevăruri pe care le scoate la iveală desfăşurarea istoriei; când societăţile sunt într-o asemenea stare, se întâmplă ca cele mai nobile şi mai înzestrate personalităţi să se simtă rupte de societate. Cei mai slabi şi mai solitari devin pe nesimţite predicatorii egoismului şi ai tuturor viciilor sociale, crezând că este inevitabil ca lucrurile să fie aşa şi nu altfel, că ei aşa au fost dintotdeauna. Alţii – şi aceştia sunt oamenii cei mai valoroşi ai timpului lor – se refugiază în ei înşişi, întorcându-şi cu disperare faţa de la realitatea ce le-a insultat sentimentele şi raţiunea. Aceasta este însă o cale de salvare greşită şi egoistă. Când arde pe strada ta, trebuie să alergi să stingi focul, nu să fugi de el; trebuie să găseşti, împreună cu alţii, mijloacele de a opri incendiul. Mulţi însă au ridicat acest sentiment egoist şi laş la nivel de principiu, de doctrină, de regulă de viaţă şi, în cele din urmă, de dogmă a celei mai înalte înţelepciuni. Ei sunt mândri de acest lucru şi privesc dispreţuitor lumea care nu merită, chipurile, suferinţa şi bucuria lor. Izolându-se în turnul de fildeş al imaginaţiei lor şi privind prin vitraliile acestuia, ei cântă ca păsările. [...] O, Doamne! *Omul* devine *pasăre*! Iată o metamorfoză demnă de un Ovidiu! Şi la toate acestea contribuie fascinaţia doctrinelor artistice germane care, în ciuda marii profunzimi, adevărului şi luminii, sunt excesiv de germane, filistine, ascetice şi antisociale. Oare la ce se ajunge de aici? Fireşte, la moartea talentelor care, în alte condiţii, ar fi lăsat

urme vii ale existenței lor în societate și s-ar fi putut dezvolta, ar fi putut progresa și atinge adevărata condiție umană. De aici, proliferarea geniilor microscopice, a mărunților oameni de valoare, care dovedesc într-adevăr talent și forță, însă care vor face puțin zgomot, după care vor tăcea, murind înainte de moartea lor, adesea în plină strălucire, la apogeul capacității și carierei lor. Libertatea de creație este ușor de reconciliat cu satisfacerea necesităților contemporane; însă pentru aceasta nu este necesar să te simți obligat să compui pe teme date sau să îți înfrânezi imaginația; trebuie să fii cetățean, fiul unei societăți și al unei epoci, să te identifici cu interesele și nevoile acesteia; este nevoie de empatie, dragoste, de un simț sănătos și practic al adevărului, care să nu separe credința de acțiune și opera de artă de viață. Ceea ce a ajuns până în adâncul sufletului va ieși la lumină de la sine.[1]

Aceasta nu este însă, și nici nu putea fi, ultimul cuvânt al lui Belinski. Chiar în același an, în 1843, și-a început eseurile despre Pușkin; în cel de-al cincilea dintre ele elaborează teza care avea să îl impresioneze atât de puternic pe Tolstoi – aceea că, pentru a înțelege cu adevărat un scriitor, este nevoie să te concentrezi exclusiv asupra lui, ignorând restul lumii. Iată cum trebuie citite *Oaspetele de piatră* sau *Țiganii*, care au tot atât de puțin de-a face cu interesele cele mai profunde ale națiunii, cât capodoperele glaciale ale lui Goethe sau, la nivel inferior, *O istorie banală* a lui Goncearov. Și totuși, Belinski recunoștea că acestea sunt opere autentice, chiar dacă aparțin unor scriitori care *nu* ar alerga să stingă focul de pe strada lor. Am citat un pasaj atât de lung din eseul scris în 1843, întrucât mi se pare cel mai reprezentativ din tot ce a spus Belinski, nu despre ceea ce era sau ar putea fi arta, ci despre cum o dorea el și cei care gândeau ca el: ce anume îi mișca, chiar dacă știau că poziția lor nu este infailibilă, ci, în cele din urmă, subiectivă, condiționată istoric și aptă de a fi zguduită de evenimente, contraexemple și preferințe mai largi.

Mai mult, rândurile de mai sus, care, la fel ca faimoasa scrisoare către Gogol, constituie o *profession de foi*, nu pot fi în nici un caz interpretate ca exprimând o poziție apropiată de pretenția

[1] *Ibid.*, 284–286.

lui Cernîşevski de a satisface necesităţile imediate ale societăţii: Belinski este echidistant atât faţă de formalism, cât şi faţă de marxism. Fără îndoială, ar fi stârnit indignarea lui Flaubert, Baudelaire sau Maupassant. Nu ar fi însemnat mai nimic pentru Stendhal, Jane Austen sau Anthony Trollope – ori chiar pentru James Joyce, în ciuda simpatiei acestuia pentru socialism în prima tinereţe. Nici marxiştii nu le-ar fi acceptat decât cu preţul unor amendamente serioase; generaţia de la 1860 nu le-au citat. Însă când Korolenko a declarat că „patria lui este, mai presus de toate, literatura rusă“[1] (nu Rusia în sine), această remarcă ar fi putut fi făcută de orice scriitor rus în ultima sută de ani. Şi, după părerea mea, aceasta se datorează, de fapt, impactului controversei saint-simoniene despre rolul artistului asupra lui Belinski şi cercului său: acestui impact în primul rând, şi nu vreunei alte cauze. Dacă vreun contemporan englez al lui Korolenko, de exemplu, Arnold Bennett, ar fi declarat că patria lui nu este Anglia, ci literatura engleză, ce ar fi putut însemna acest lucru? Cum ar fi putut el să spună aşa ceva? Dacă un scriitor, oricât de implicat social, precum, să zicem, Upton Sinclair sau Henri Barbusse, ar fi spus: „Patria mea este literatura americană“ – „literatura franceză“ –, o asemenea afirmaţie ar fi fost neclară, ba chiar ininteligibilă.

Iată de ce doctrina angajării artistice, formulată în anii 1840, doctrină specifică pentru Rusia, a pătruns în inima şi în sufletul adepţilor săi mai mult decât în cele ale iniţiatorilor de la Paris sau de aiurea. Acest sentiment este perfect inteligibil în zilele noastre în Asia, Africa şi pe meleaguri mai apropiate, constituind o preocupare constantă a inteligheţiei – folosesc acest cuvânt în sens laudativ – de oriunde, fie liberală şi reformistă, fie radicală şi revoluţionară. Goethe, citat de Belinski, scrie: „Cititorul *trebuie să uite de mine, de propria persoană, de întreaga lume*, trebuie să trăiască doar în cartea mea.“ Belinski continuă: „Dată fiind toleranţa distantă a germanilor faţă de tot ce există şi se petrece în lume, dată fiind universalitatea impersonală care, acceptând *orice*, riscă să de-

[1] *Istoria moego sovremennika*, cap. 27, în V.G. Korolenko, *Sobranie socinenii v piati tomah*, Leningrad, 1989–1991: vol. 4, p. 270.

vină *nimic*, gândul enunțat de Goethe face din artă un scop în sine şi o rupe de orice legătură cu *viața*, care este întotdeauna mai presus decât *arta*, întrucât arta nu este decât una dintre nenumăratele manifestări ale vieții."[1] Poziția poate fi acceptată sau respinsă, privită cu îndoială sau dezbătută, însă este cât se poate de clară. Mi se pare că nucleul conflictului se află între această afirmație şi aceea pe care Belinski, rezervat față de arta ce nu redă frământările sociale, detaşată de presiunile ce caracterizează perioadele „critice" ale istoriei, a încercat să o apere, poziție pe care a exprimat-o integral în „manifestul" din 1843. Aici a fost trasată linia frontului pentru multe decenii: aici, şi nu între directivele formulate în limbă de lemn, prin intermediul cărora o generație ulterioară de pozitivişti şi marxişti ruşi a încercat nu atât să rezolve, cât să dizolve controversa.

Cele două poziții pe care am încercat să le schițez pot fi găsite atât la criticii şi la artiştii ruşi „puri", cât şi la cei „angajați". Scriitorii de mare anvergură – Turgheniev, Tolstoi, Herzen, Belinski – au luat parte la acest conflict fără să fi ajuns vreodată la o rezoluție. Acest lucru este unul dintre motivele pentru care disputa lor teoretică a rămas vie, în vreme ce argumentele multor critici occidentali ai aceleiaşi perioade, Leroux, Chasles, chiar Taine şi Renan, par moarte. Angajarea artistică este o problemă centrală a conflictelor sociale din societatea modernă, dar devine acută doar în comunitățile relativ înapoiate, lipsite de disciplina unei culturi bogate şi de sprijinul unei tradiții solide, constrânse să se adapteze unui model străin, câtă vreme sunt încă libere, cel puțin deocamdată, de exercitarea unui control total asupra vieții şi artei lor.

---

[1] PSS vii 305. Editorul seriei nu a putut preciza sursa citatului din Goethe.

KANT, UN PRECURSOR PARADOXAL AL NAȚIONALISMULUI

Ființele cărora le-a fost dăruită libertatea nu se complac în confortul oferit de ceilalți.
(Immanuel Kant, *Disputa dintre facultăți*, 1798)[1]

La prima vedere, nimic nu pare să pledeze pentru o apropiere între ideea de naționalitate și internaționalismul echilibrat, rațional și liberal al marelui filosof din Königsberg. Dintre toți gânditorii influenți ai epocii, Kant este, aparent, cel mai depărtat de ascensiunea naționalismului. Chiar în versiunea cea mai blândă, de conștiință a unității naționale, naționalismul provine, evident, dintr-o receptare acută a diferențelor dintre o societate umană și alta, a unicității tradițiilor, limbilor și obiceiurilor specifice, a ocupării, pentru o lungă perioadă de timp, a unui anumit teritoriu pe care s-a concentrat un sentiment colectiv puternic. Naționalismul accentuează legăturile de rudenie particulare care îi unesc pe membrii unei comunități naționale, evidențiind diferențele dintre aceștia și cei aparținând altor comunități. În forme patologice, naționalistul proclamă ca valoare supremă istoria, cultura, rasa, propriile instituții, chiar atributele fizice ale propriei națiuni și superioritatea lor față de cele ale altor națiuni, cel mai adesea, față de cele ale vecinilor. Chiar în formele moderate, naționalismul este mai degrabă efectul sentimentului decât al rațiunii, provine din recunoașterea intuitivă a apartentenței la o anumită structură politică, socială ori culturală, sau la toate trei deodată – la un model de viață care nu poate fi disecat în componente distincte, nici privit la vreun microscop intelectual; ceva care nu poate fi decât simțit și trăit, nu și contemplat, analizat, luat pe bucăți, confirmat ori infirmat. Limbajul folosit pentru a-l descrie este cel mai adesea romantic sau, în cazurile ex-

[1] KGS, vol. 7, p. 87, r. 19 (pentru „KGS“ vezi mai sus, p. 238, n. 2).

treme, violent, irațional și agresiv – mai ales în secolul nostru, apt să ducă la oprimare crudă și distructivă și, în cele din urmă, la măceluri monstruoase.

Immanuel Kant reprezintă poziția exact opusă: o gândire calmă, rațională, care detestă orice exclusivism sau privilegiu bazat pe simpla tradiție imemorială, pe dogmatismul politic obscurantist sau pe tot ce nu poate fi adus la lumina zilei și examinat de oameni raționali în manieră rațională și sistematică. Nimic nu este apărat cu mai multă vigoare decât drepturile imuabile, neschimbătoare ale individului, oricare ar fi acesta, indiferent de epoca, locul, societatea sau atributele personale, în măsura în care avem de-a face cu un om, cu un posesor de rațiune, obligat să respecte rațiunea tuturor celorlalți oameni, așa cum și ei o respectă pe a lui. Kant a detestat apelurile emoționale și entuziasmul dezordonat, ceea ce el numea *Schwärmerei*; tocmai acest tip de retorică sentimentală a prejudiciat, în opinia sa, efuziunile contemporanului și colegului său prusac Johann Gottfried Herder, părintele naționalismului cultural (și, în ultimă instanță, al oricărui tip de naționalism) european. Discursul constant al lui Herder asupra unicității fiecărei tradiții naționale, referirile la forța care îi revine fiecărui om în virtutea apartenenței la o comunitate organică și a faptului el că este descendentul și purtătorul unui spirit național al acesteia, al stilulului ei național, repulsia lui Herder față de cosmopolitism, universalism, față de tot ce nivelează diferențele dintre o comunitate și alta în favoarea principiilor universale, în care el nu vedea decât uriașe cămăși de forță – toate acestea îi păreau lui Kant confuze, necritice, imature, moduri de substituire a rațiunii cu emoția. Kant este un om al Epocii Luminilor, împărtășind universalismul acesteia, credința în lumina rece a rațiunii și a științei, care transcende frontierele locale și naționale, ale cărei concluzii pot fi verificate pe cont propriu de orice om lucid, indiferent de limba pe care o vorbește, pământul pe care îl locuiește sau sângele care îi curge în vine. Kant ura inegalitatea, ierarhiile, oligarhiile, paternalismul, oricât de binevoitoare păreau. Mulți germani au salutat Revoluția Franceză. Kant nu și-a părăsit niciodată încrederea în ea și în proclamarea drepturilor universale ale omului și cetățeanului,

nici atunci când Revoluția a degenerat în terorism și vărsare de sânge – pe care Kant le-a condamnat și care i-au făcut pe simpatizanții cu orientare liberală din diferite țări să se dezică îngroziți de opțiunea lor inițială. Scrierile sale cu un caracter strict politic sunt modèle ilustre de raționalism liberal; astfel, temeiul pentru care trebuie să mă supun legii este că ea impune, sau ar trebui să impună, ceea ce orice om rațional aflat în situația mea și-ar impune sau nu să facă. Statele trebuie să își consacre resursele educației, culturii și emancipării morale a cetățenilor, nu sporirii puterii lor materiale și cuceririlor. Kant a elaborat un proiect celebru pentru o ligă a națiunilor și pentru pacea eternă între acestea.

Ne-am putea întreba, pe bună dreptate, dacă există un contrast mai mare decât acela între, pe de o parte, forțele sumbre, ascunse și iraționale, stârnite de separatismul religios fanatic și, poate, de sentimentul național german, umilit de mult mai ilustra, puternica și luminata Franță, și, pe de altă parte, universalismul rațional neabătut al lui Kant, cu profunda sa neîncredere în limbajul mistic sau poetic, în vorbirea metaforică sau în intuiții și viziuni.

Și totuși, oricât de paradoxal ar părea, există într-adevăr o legătură între concepția lui Kant și avântul naționalismului romantic: o influență depistabilă și, în opinia mea, una importantă, chiar centrală. Faptul că Immanuel Kant ar fi dezaprobat însăși ideea unei legături atât de dezonorante nu reduce, din păcate, importanța acesteia. Uneori, ideile își au viețile și puterile lor și, precum monstrul lui Frankenstein, acționează complet neprevăzut, putându-se întoarce împotriva voinței inițiatorilor lor, ajungând chiar să îi distrugă. Oamenii, sau cel puțin gânditorii, nu pot fi considerați responsabili pentru consecințele neintenționate și neprevăzute ale ideilor lor, pentru plantele care cresc din semințele ce încolțesc pe un sol propice și se maturizează, câteodată hidos, într-un climat favorabil pe care semănătorul nu l-a cunoscut și nu și l-ar putea imagina. Factorii care conspiră la generarea unei singure mișcări sunt numeroși, complicați, chiar accidentali; nici marxismul ortodox nu a rezultat exclusiv din doctrinele lui Marx. Ar fi absurd, de exemplu, să îl acuzăm pe Hegel pentru formele sinistre în care au evoluat în zilele noastre unele idei ale sale. Ceea ce îmi propun să su-

gerez este că așa s-a întâmplat și cu cel mai mare filosof modern. Mă voi opri asupra metamorfozelor ciudate pe care una dintre cele mai nobile și mai umane doctrine ale lui Kant le-a suferit în atât de frământatul secol al XIX-lea și asupra influenței sale asupra lumii moderne și a vieților noastre. Aș dori să demonstrez că aceste metamorfoze l-ar fi îngrozit chiar pe Kant.

II

Așa cum se știe, filosofia morală a lui Kant (care a avut, probabil, un impact imediat mai puternic decât teoria lui despre cunoaștere sau despre natura experienței umane) se bazează pe convingerea că cea mai importantă trăsătură distinctivă a ființelor omenești este libertatea lor de acționa, de a alege între cel puțin două cursuri alternative de acțiune. Dacă cineva nu poate fi considerat adevăratul autor al propriilor acte, nu i se poate atribui vreo responsabilitate pentru ele; or, nici o moralitate nu poate fi concepută, pentru Kant, în absența responsabilității. Pentru el, moralitatea constă, în primul rând, în recunoașterea regulilor raționale, așadar, universale, care acționează asupra tuturor ființelor raționale, conform cărora oamenii au obligația de a acționa într-un anumit fel și de a se abține să acționeze în maniera contrară. Dar numai unei ființe libere i se poate pretinde să acționeze într-un fel sau altul; obiectele neînsuflețite, plantele, animalele nu sunt supuse nici unei obligații, deoarece ele nu pot alege, comportamentul lor fiind determinat de forțe cauzale aflate în afara controlului lor. Același lucru este valabil și pentru ființele umane care nu sunt capabile să își controleze trupul sau sufletul: copiii, idioții sau oamenii aflați într-o condiție anormală, sub influența drogurilor, hipnozei, a somnului sau a oricărui factor care ar împiedica agentul să poată alege rațional. Însăși noțiunea de agent implică, conform lui Kant, libertatea voinței de a acționa corect sau incorect, de a se manifesta virtuos sau vicios. El merge mai departe decât majoritatea apărătorilor liberului arbitru, susținând că libertatea poate fi împiedicată sau distrusă nu doar de factorii „externi“ – fizici, chi-

mici, biologici, fiziologici, geografici, ecologici –, ci şi de cei „interni", psihologici. Dacă cineva pretinde că nu a putut acționa altfel decât a făcut-o, deoarece a fost dominat de pasiune sau mânat de pulsiuni emoționale irezistibile, deoarece educația sau temperamentul l-au determinat sau l-au făcut să se comporte într-un anumit fel, atunci el se declară neliber: o simplă „rotiță"[1], cum se exprimă Kant, la discreția forțelor cauzale, externe sau interne, fizice sau mintale, un simplu obiect în spațiu sau cel puțin în timp, nu foarte diferit, în fond, de plante, animale sau chiar de obiectele neînsuflețite; o parte a unui mecanism cauzal cosmic în care el nu este decât, în cel mai bun caz, o simplă verigă. Nici categoriile fizicii moderne, care abolesc succesiunile cauzale precis determinabile în favoarea funcțiilor de probabilităţi sau a predicţiilor statistice nu l-ar fi influenţat pe Kant. El ar fi etichetat drept irelevant acest edificiu de vorbărie metafizică, clădit pe o neînțelegere crasă a implicațiilor indeterminismului în fizică sau în mecanica cuantică. El l-ar fi numit „subterfugiu mizerabil"[2], aşa cum a mai procedat cu alte încercări de a face compromisuri cu determinismul. Dacă o creatură nu se poate determina, ea nu este o ființă morală: chiar dacă este determinată cauzal, chiar dacă acționează la întâmplare sau este supusă unor legi statistice, ea nu este un agent moral.

Kant este categoric în această privință. Există cel puțin un aspect în care omul este absolut unic în univers: chiar dacă legile cauzale îi pot afecta corpul, ele nu îi vor afecta eul interior. O componentă esențială a gândirii lui Kant este teza că legile fizice se aplică numai la ceea ce el numeşte lumea fenomenelor sau a aparițiilor, care, pentru el, este lumea exterioară, singura lume studiată de ştiințe. „Dacă fenomenele sunt lucruri în sine", scria el, „libertatea nu poate fi salvată"[3]; şi, din nou, faptul că „eul meu care gândeşte [...], în acțiunile sale voluntare, trebuie să fie liber şi aflat deasupra necesității naturale [...] este una dintre pietrele de căpătâi

[1] KGS, vol. 5, p. 97, r. 15.
[2] *Ibid.*, p. 96, r. 15.
[3] *Critica rațiunii pure*, A 536/B 564 (vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 426).

ale moralei şi religiei"[1]. În absența libertății, legea morală ar fi imposibilă.[2] Libertatea este ireductibilă la sentimentul de a fi liber. Dacă un ceasornic ar putea vorbi, ar putea să pretindă că mişcarea àcelor sale este motivată de voința sa, dar aceasta ar fi o iluzie: ceasul merge doar pentru că a fost întors. Dacă omul ar fi similar ceasornicului, atunci libertatea şi, prin urmare, morala „nu ar putea fi salvate". Principiile morale pot fi însă cunoscute *a priori*: ele sunt certe; aşadar, determinismul trebuie să fie fals. Legile morale nu ne sunt impuse de vreo autoritate exterioară – nici măcar de Dumnezeu –, ele sunt, aşa cum a arătat Rousseau, legi pe care noi înşine ni le-am impus, acționând liber şi rațional. De aceea, ele sunt principii sau reguli, nu legi naturale: chiar atunci când ne supunem lor, rămânem liberi; şi, dacă dorim, le putem încălca, însă atunci acționăm irațional. Pornind de aici, se pot trage o serie de concluzii.

Acea proprietate specifică omului, cea care îl distinge de orice altă entitate din univers, aşa cum îl cunoaştem, este capacitatea sa de a se autoguverna, autonomia sa. Tot restul ține de domeniul heteronomiei. Autonomia constă în a-ți formula singur legile – a fi liber de orice constrângere, liber de orice determinare, liber de tot ce nu poate fi controlat. Heteronomia înseamnă exact invers: supunerea față de legi venite din afară – de exemplu, din lumea materială, în care domneşte cauzalitatea, domeniul ştiințelor naturii, care include sfera psihologiei empirice, adică toate componentele vieții noastre psihice guvernate de legile naturii. Doctrina conform căreia omul este un scop în sine şi nu un mijloc pentru orice altceva provine din această viziune: întrucât el este agentul ultim al regulilor cărora li se supune liber, a-l obliga să asculte de ceva care nu provine din propria natură rațională înseamnă a-l degrada – a-l trata ca pe un copil, ca pe un animal sau ca pe un obiect. A priva o ființă umană de capacitatea de alegere liberă înseamnă a-i pricinui cel mai mare rău cu putință. Şi aceasta, indiferent cât de binevoitoare ar fi intenția în numele căreia o facem. Doctrina kantiană este îndreptată împotriva tuturor formelor de paternalism – în special,

---

[1] *Ibid.*, A 466/B 494.

[2] KGS, vol. 5, p. 4, r. 36; p. 97, r. 5.

împotriva despotismului luminat al suveranului său, Frederic cel Mare al Prusiei, și împotriva materialismului utilitarist al gânditorilor francezi celebri din epoca sa.

Într-un eseu scurt, dar remarcabil, intitulat *Un răspuns la întrebarea „Ce este Iluminismul?"*[1], Kant declară că a fi civilizat înseamnă a fi matur, cu alte cuvinte, a nu accepta să abdici de la responsabilitățile pe care le ai față de ceilalți, a nu-ți permite să fii tratat ca un copil sau să îți înstrăinezi propria libertate de dragul securității și confortului. În alt pasaj, el scrie: *„O guvernare paternalistă"* bazată pe bunăvoința unui conducător care își tratează supușii „ca pe niște copii dependenți [...] este cel mai rău *despotism* cu putință" și „distruge întreaga libertate."[2] Și din nou: „Omul care depinde de alții nu mai este om, el și-a pierdut statutul uman și nu mai este decât posesiunea altuia."[3] Sesizăm un ecou al gândirii lui Rousseau, îndreptat împotriva utilitariștilor materialiști care, precum Helvétius sau Holbach, susțineau că, pentru a asigura pacea, armonia ori chiar virtutea, este necesară instituirea unui sistem rațional, legal și educațional, apt să aplice recompensele și pedepsele cuvenite, obligându-i pe oameni să evite conduita antisocială și să se comporte în modul dorit de educatorul sau de legiuitorul luminat – într-o manieră oarecum similară celei în care sunt crescute animalele domestice. Holbach spunea că etica este agricultura spiritului; Helvétius pretindea că nu este interesat în ce măsură oamenii sunt virtuoși sau vicioși dacă sunt inteligenți, adică știu ce îi face fericiți și ce nu; conducătorii pot aplica o politică de momeli și amenințări care să genereze comportamentul și caracterul dorit.

Acești oameni doreau, mai presus de toate, să elimine ignoranța, prejudecata, superstiția, pe care le considerau cauzele cruzimii, mizeriei și nedreptății. Ei credeau în forța descoperirii și invenției, în iluminarea universală. Și totuși, chiar ei s-ar fi opus formelor moderne ale metodelor de reeducare pe care le recomandau: tehnici psihologice de condiționare a ființelor umane, de la sugestii

[1] KGS, vol. 8, pp. 31–42.
[2] *Ibid.*, p. 290, r. 35.
[3] KGS, vol. 20, p. 94, r. 1.

subliminale până la ameninţări, spălare de creiere sau tratament cu şocuri. În această privinţă, metodele propăvăduite de B.F. Skinner în *Dincolo de libertate şi demnitate* se înscriu perfect în tradiţia lui Helvétius sau a lui La Mettrie: scopul tuturor acestora este de a produce o turmă de fiinţe omeneşti paşnice, croite conform planului şi mulţumite de sine.

Pe Kant l-au preocupat intens tocmai demnitatea şi libertatea. De aceea, el insistă asupra faptului că personalitatea umană înseamnă literalmente independenţa nu numai faţă de mecanismele umane, ci şi faţă de natură. Nici un act nu poate fi descris în termeni morali, de fapt, nici nu poate fi descris ca act, dacă nu este ales liber de agentul său. A acţiona, nu a fi acţionat; a alege, nu a fi ales de un altul; a avea posibilitatea de a alege greşit, mai degrabă decât de a nu alege deloc; acesta este, pentru Kant, un drept fundamental înnăscut. „Toate celelalte fiinţe fac ce trebuie; omul este fiinţa care face ce vrea", spunea Friedrich Schiller[1], poet şi dramaturg, discipol fidel al lui Kant; nici Dumnezeu nu ne poate deposeda de această putere fără a ne distruge ca fiinţe umane. „Fiinţele cărora le-a fost dăruită libertatea nu se complac în confortul oferit de ceilalţi."[2] Acest aforism este cheia de boltă a întregii viziuni etice a lui Kant. Ia[illegible]e Kant, căruia, fără îndoială, îi displăceau şi alte vicii – laşit[illegible]ruzimea sau lipsa de principii –, avea cele mai dure cuvinte pentru ceea ce numim astăzi exploatare: folosirea oamenilor ca mijloace şi nu ca scopuri în sine; acea formă de inegalitate prin care îi faci pe ceilalţi oameni – apelând la persuasiune, la constrângere sau la ceva intermediar – să urmeze direcţii pe care tu le cunoşti, dar pe care ei le ignoră. Întreaga terminologie a exploatării, degradării, umilirii, dezumanizării şi, opuse acestora, idealurile de emancipare socială, economică sau individuală a muncitorilor, femeilor, artiştilor sau grupurilor ori naţionalităţilor persecutate – întregul limbaj al ideologiei liberale şi socialiste din ultimele două secole porneşte de la această pledoarie pasionantă pentru autodeterminare, care insistă asupra

[1] *Schillers Werke*, vol. 21, Weimar, 1963, p. 38, r. 8.
[2] Loc. cit., vezi mai sus, p. 284, nota 8.

dezvoltării libertății morale, chiar atunci când duce la suferință ori la martiriu.

Implicit, întreaga atitudine modernă față de natură şi ordinea naturală s-a modificat. Tradiția care a prevalat, cel puțin în gândirea occidentală, atât în forma clasică greco-romană, cât şi în unele forme, chiar dacă nu în toate, creştine şi musulmane, presupunea credința în existența unei structuri a lumii în cadrul căreia omul deține un loc rânduit anume de Dumnezeu sau de natură. Dacă un om se abate din drum, greşeşte, se perverteşte şi face rău atât lui, cât şi celor din jur, este numai pentru că, datorită unei orbiri de un fel sau altul, omul nu mai ştie care îi este locul. Unii gânditori susțineau că lumea este o mare ierarhie naturală, o piramidă cu Dumnezeu în vârf, iar dedesubt, tărâmul îngerilor, mai jos, cel al oamenilor şi al animalelor superioare şi, în cele din urmă, amibele, plantele şi ordinele inferioare ale naturii. Alții credeau că lumea este un mare organism, în care fiecare element este dependent de toate celelalte; sau un sistem miraculos de armonii exprimabile matematic, aşa cum presupuneau Pitagora şi mulți gânditori şi mistici de după el; sau o orchestră cu câte o partitură pentru fiecare instrumentist; sau, după Descartes şi Galilei, o maşinărie miraculoasă sau o fabrică ce produce roți dințate, curele de transmisie şi scripeți. Aceste imagini se regăsesc printre materialiştii din secolul al XVIII-lea, influențați de succesul ştiinței newtoniene, şi, ulterior, la mulți gânditori antivitalişti chiar în zilele noastre. Toate aceste sisteme împărtăşesc convingerea că totul îşi are un loc al său, că tot ce există se supune unor legi care nu pot fi încălcate. Omul nu face excepție. Oamenii ajung să se abată de la calea rațiunii sau a naturii şi să piardă din vedere lumina pe care numai Dumnezeu (sau natura) le-o poate oferi numai când sunt înşelați de propria ignoranță ori nebunie sau când sunt induşi în eroare în mod deliberat de oameni lipsiți de scrupule, care doresc puterea sau alt avantaj nemeritat, sau, în fine, ca rezultat al modificării condițiilor tehnologice, geografice, rasiale, climaterice, instituționale etc. Astfel, problema care se pune este de a-i face pe oameni să înțeleagă natura şi apartenența lor la lumea naturală – să zicem, prin distrugerea condițiilor sociale în care ideile lor sunt în mod necesar per-

vertite, înlocuindu-le cu alt sistem, în care vor cunoaşte adevărul şi vor trăi în lumina lui, în fericire şi armonie, o dată pentru totdeauna. Dar dacă doctrina lui Kant este valabilă, omul care se supune forţelor naturii devine o simplă rotiţă într-un mecanism – cum sunt pentru el lucrurile şi animalele. Atunci, însăşi ideea de natură este revoluţionată. Natura nu mai este ceea ce reprezenta ea pentru Iluminismul francez – modelul neasemuit pe care trebuie să îl înţelegem şi să îl acceptăm cu ajutorul ştiinţei, pentru a ne integra armonios în el. Pentru Kant, natura este fie materia lipsită de semnificaţie pe care trebuie să o modelăm pentru scopurile noastre, în calitate de creaturi libere şi apte de a opta, fie ceva şi mai sinistru ori mai ambivalent: o forţă care, chiar când ne stimulează emulaţia şi dorinţa de progres, stârnindu-ne unul împotriva altuia, atentează la libertatea noastră şi căreia, ca atare, trebuie să-i ţinem piept, să-i rezistăm, dacă dorim să ne ridicăm la o statură umană deplină ca fiinţe omeneşti libere, autodeterminate şi morale.

Aceasta constituie într-adevăr o ruptură dramatică. Fără îndoială, rădăcinile acestei viziuni se află în doctrina creştină a graţiei, opusă naturii; în concepţiile iudaice despre viaţa ca sacrificiu, la nevoie, în faţa poruncilor lui Dumnezeu, indiferent dacă această conduită va fi răsplătită cu fericirea sau cu satisfacerea dorinţelor noastre fireşti; în protestantism, cu accentul pus pe vocea interioară, care nu ţine cont de lumea exterioară. Altă sursă o constituie, poate, consecinţele politice ale Reformei în Europa, care a ruinat credinţa într-o mare societate spirituală, guvernată de un set unic de principii universale ce dirijează deopotrivă natura neînsufleţită, regnul animal şi omul; în uniunea dintre raţiune şi credinţă, ale cărei întruchipări sunt, sau ar trebui să fie, statul şi Biserica, împăratul şi Papa. Din punct de vedere sociologic, schimbarea de perspectivă care a intervenit o dată cu opera lui Kant poate fi o consecinţă a acumulării de resentimente în rândul locuitorilor landurilor germane la adresa a ceea ce li se părea a fi dominaţia plină de dispreţ a culturii şi puterii franceze în toate domeniile acţiunii publice – îndeosebi după dezastrul şi umilinţa suferite de germani în războiul de treizeci de ani. Exista însă o zonă inaccesibilă până şi celui mai arogant francez, şi anume adevărata viaţă interi-

oară, spiritul liber şi autonom, pe care ei, germanii, şi-l păstraseră intact, spirit ce îşi caută propria cale spre împlinire şi nu se vinde în schimbul unor beneficii materiale. Oare cum au fost câştigate acele puteri şi poziţii de autoritate, acele onoruri sclipitoare? Oare nu au fost dobândite cu preţul morţii spirituale – al înrobirii faţă de un sistem politic, social şi cultural inuman, lipsit de suflet şi mecanic? Al unui sistem ce părea încarnat de toţi acei oficiali francezi aroganţi, cu ajutorul cărora regele francofil renegat Frederic încerca din Berlin să suprime tot ce era autentic şi spontan în landurile prusace? Protestul împotriva progresului laic şi al triumfului ştiinţei, care putea fi auzit printre nemţii pioşi, mai ales în Prusia Orientală, mai înapoiată din punct de vedere economic, dar şi la Rousseau, în maniera lui, la jumătatea veacului al XVIII-lea, acel strigăt de revoltă împotriva intelectului răzbătea atunci în întreaga lume.

Kant nu era, fireşte, romanticul entuziast care să invoce voinţa descătuşată împotriva raţiunii şi ordinii. Departe de aceasta. El detesta atitudinile dezordonate, pătimaşe şi haotice cu aceeaşi tărie cu care li s-ar fi opus orice alt gânditor iluminist. Întreaga sa învăţătură se centrează în jurul ideii că oamenii sunt înzestraţi cu raţiune şi că această facultate îl face pe oricare dintre ei apt să găsească, atât în sfera morală, cât şi în cea politică, răspunsuri cu privire la ce trebuie făcut, cum trebuie trăit – răspunsuri valabile pentru toate celelalte creaturi raţionale aflate în circumstanţe similare, oriunde, oricând şi oricum ar trăi. Orice tip de organizare armonioasă – pacea, democraţia, dreptatea, drepturile şi libertăţile – nu îşi poate găsi o temelie sigură decât în raţiunea universală, în respectul mutual pentru umanitatea raţională, comună tuturor oamenilor. Unele dintre aceste supoziţii se regăsesc şi la Locke, la Rousseau, Jefferson şi Hegel, la cei mai mulţi dintre campionii democraţiei liberale, socialismului, anarhismului idealist, comunismului, în toate formele de credinţă într-o organizare paşnică a lumii până în ziua de astăzi. Cel puţin aşa se întâmplă în teorie, chiar dacă nu, cum am constatat pe pielea noastră, şi în practică. Cu toate acestea, la Kant mai există o fibră, care provine din formaţia sa luterană, pietistă şi antiiluministă: importanţa covârşitoare acordată independenţei, dominării sinelui şi autodeterminării.

Pietismul, strămoşul metodismului, a apărut în landurile germane în cursul secolelor XVII şi XVIII. Era o perioadă de umilință şi neputință politică pentru germani în patria lor divizată, condusă de peste trei sute de principi mărunți, mulți dintre ei nefiind competenți sau bine intenționați. Cei mai sensibili dintre supuşii acestora au reacționat într-o manieră asemănătoare celei adoptate de stoici după cucerirea oraşelor-state greceşti de către Alexandru cel Mare: s-au retras în viața interioară. Tiranul amenință că îmi va lua proprietatea: îmi voi impune să nu doresc nici o proprietate. Tiranul doreşte să îmi fure casa, familia, libertatea personală: nu-i nimic, mă voi deprinde să mă lipsesc de ele. Ce mai poate să-mi facă? Sunt stăpân pe sufletul meu; nici o forță exterioară nu se poate atinge de viața mea interioară. Nimic nu mai contează. În măsura în care reduc latura vulnerabilă, mă eliberez de natură şi de omenesc, aşa cum au făcut şi primii creştini, care au fugit în deşertul teban sau în locuri izolate, scăpând de persecuțiile păgânilor sau de tentațiile lumeşti, de trup şi de diavol. În fond, aceasta este o variantă sublimă a strugurilor acri: decretez ca lipsit de valoare tot ce nu pot avea. Dacă nu pot avea ce vreau, voi dori doar ce pot avea. Neputința politică înseamnă libertate spirituală; înfrângerea materială înseamnă victorie morală. De vreme ce nu pot controla consecințele actelor mele, nu mai contează decât ce pot controla – şi anume motivele, scopurile şi puritatea inimii mele.

Această notă de retragere austeră în sine este foarte profundă la Kant, luând forme chietiste. Dar la urmaşii săi, ea devine sfidare, rezistență față de orice şi oricine încearcă să degradeze sau să restrângă tărâmul meu interior, valorile sacre prin care trăiesc şi pentru care sunt pregătit să sufăr şi să mor. Este una dintre temele centrale ale romantismului – venerarea martirului eroic, a gânditorului sau artistului singuratic într-o lume vulgară şi filistină, dominată de valori care îi sunt străine, deoarece nu provin din spiritul interior, ci i-au fost impuse brutal, prin forță, sau de piața comercială. La urma urmei, omul trebuie să rămână fidel viziunii sale, să nu se vândă niciodată, să nu recurgă la compromisuri de dragul succesului, puterii, păcii sau chiar supraviețuirii. Aceasta reprezintă cu siguranță o transformare de valori. Eroii tradiționali ai omenirii fuseseră cândva

cei care reuşiseră, cei care ştiuseră să dea răspunsurile corecte, fie în teorie, fie în practică - înţelepţii, oameni care descoperiseră adevărul obiectiv despre ce există în univers –, sau despre ce trebuie făcut, despre ce este adevărat, bun, merită făcut ori admirat – preoţi şi profeţi, filosofi şi oameni de ştiinţă -- în funcţie de felul în care credea fiecare că trebuie căutat adevărul într-un loc sau altul. Altfel spus, aceşti eroi fuseseră oameni de acţiune – întemeietori şi apărători de state şi Biserici, cuceritori, legiuitori, conducători, oameni activi care şi-au dominat semenii şi le-au modelat viaţa. În locul acestora, noul erou a devenit omul care este gata să renunţe la viaţă de dragul convingerilor sale, de dragul luminii interioare, care preferă să fie învins decât să cedeze, care nu-şi calculează şansele de succes, prototipul integrităţii eroice, la nevoie, tragice.

Sunt suficienţi doar doi paşi pentru a ajunge la viziunea romantică pornind de la impecabilul raţionalism iluminist al lui Kant. Primul constă în a susţine că, atunci când acţionez şi trăiesc în lumina anumitor valori, aceasta nu se întâmplă pentru că ele ar fi produse sau descoperite graţie raţiunii prezente în toţi oamenii ajunşi la o maturitate intelectuală deplină, fiind astfel garantate de ea şi universal valabile pentru toate creaturile raţionale. Dimpotrivă: eu, de fapt, trăiesc prin asemenea valori nu pentru că ele sunt universale, ci pentru că ele îmi sunt proprii, îmi exprimă propria natură interioară, acea viziune despre lume care îmi aparţine; a nega aceste valori în numele a orice altceva ar însemna să falsific tot ce văd, simt şi cunosc. Pe scurt, există acum un sens în care se poate spune că îmi creez propriile valori. Nu le consider componentele obiective ale universului, de care trebuie să ţin seama: le aleg liber, ele sunt valorile mele pentru că eu sunt „eu" şi le-am ales liber atunci când am fost în cea mai bună formă.

Aceasta este, de fapt, poziţia pe care, în ciuda insistenţei asupra universalităţii şi raţiunii, a enunţat-o destul de explicit Fichte, discipolul infidel al lui Kant şi adevăratul părinte al romantismului. „Nu accept ceva pentru că trebuie, ci cred în acel ceva pentru că vreau"[1], declara el. Sau, din nou: „Nu mi-e foame pentru că mi-au

---

[1] SW ii 256 (pentru SW, vezi mai sus, p. 224, n. 1).

pus mâncarea în față; o mănânc pentru că mi-e foame."[1] Cu alte cuvinte, foamea mea este cea care face din ceva un bun – dacă nu mi-ar fi foame, mâncarea nu ar avea acest atribut. Kant a fost, firește, oripilat de această direcție a gândirii lui Fichte (prima carte a lui Fichte – ce ironie a sorții! – i-a fost inițial atribuită lui Kant). Putem sesiza însă modul în care, pornind de la importanța atât de mare acordată de Kant valorilor autonomiei și determinării de către fiecare a propriei conduite morale, s-a putut înfiripa o astfel de poziție existențialistă.

Al doilea pas de la Kant la romantism, și mai important decât primul, este noua concepție a alegătorului – a sinelui care alege. Pentru Kant, cel care optează rămâne individul, chiar dacă voinței morale i se atribuie un statut transcendent, în afara timpului și spațiului, în afara tărâmului guvernat de necesitatea cauzală oarbă. Pentru Fichte, acest sine devine o activitate atemporală și transcendentă, adesea identificată cu un spirit al lumii, cu un principiu absolut, divin, transcendent și creator deopotrivă. În paginile lui Fichte apare însă și altă metamorfoză a noțiunii de sine, care dobândește mai multă importanță după invadarea landurilor germane – mai întâi de armatele revoluționare franceze, apoi de Napoleon, concomitent cu revolta îndârjită și rezistența patriotică pe care invazia a provocat-o în multe țări europene aflate la est de Rin. La ce mă refer? Herder susținea că un om este modelat de fluxul tradiției, obiceiurilor, limbii, al sentimentului de apartenență la comunitatea în care s-a născut. El este ce este în virtutea relațiilor imperceptibile pe care le întreține cu alții, a mediului său social, el însuși produsul interacțiunii continue și dinamice a forțelor istoriei. Această interacțiune constantă este responsabilă de specificitatea fiecărei epoci, a fiecărei societăți, tradiții și culturi, la fel de diferite și la fel de imposibil de supus unor analize precum alte întreguri organice sociale, lingvistice, culturale, spirituale. Nu cu mult înainte, Fichte scria, în primii ani ai secolului al XIX-lea, că adevăratul eu nu este nicidecum individul, ci grupul, națiunea. La scurtă vreme, Fichte a ajuns să identifice eul cu statul politic. Individul

[1] *Ibid.*, ii 264.

nu este decât un element al statului şi, dacă se desprinde de stat, devine un mădular fără trup, un fragment ca atare neînsemnat, care şi-ar deriva însemnătatea numai prin asocierea cu sistemul, organismul, întregul şi locul pe care îl ocupă în cadrul acestora. Este versiunea laicizată a Casei lui Israel în vechea variantă iudeo-creştină a comunităţii mistice de credincioşi, în care fiecare este o parte din ceilalţi. Unii au încercat să o identifice cu o cultură, alţii cu o Biserică, alţii cu o rasă, naţiune sau clasă. Acest eu colectiv este cel care generează forma vieţii trăite de indivizi, conferind un sens şi un scop tuturor membrilor săi; el creează valorile şi instituţiile în care aceste valori sunt întruchipate, fiind astfel o încarnare a spiritului etern şi omniprezent, o autoritate căreia nu i ne putem sustrage. Fichte, Görres, Müller şi Arndt sunt fondatorii naţionalismului politic german şi, cu timpul, al celui european. Popoarele (şi clasele sociale) care fuseseră victimele oprimării, agresiunii sau umilirii, au ripostat asupritorilor precum nuiaua încovoiată, lăsată bătaia vântului – comparaţia îi aparţine, dacă nu mă înşel, lui Schiller –, manifestând o mândrie sfidătoare şi o conştiinţă de sine violentă care s-au transformat în cele din urmă în naţionalism exaltat şi în şovinism.

III

Kant ar fi repudiat cu siguranţă acest produs secundar nelegitim al filosofiei sale, profund raţionale şi cosmopolite; dar seminţele acestuia se găsesc în opera sa – ce-i drept, nu în scrierile politice, ci în cele morale, mai semnificative. Căci vederile sale etice, susţinerea imperativelor lor morale inflexibile, au avut cel mai mare impact asupra gândirii umane. În primul rând, idolatrizarea naţiunii sau a statului provine, chiar dacă nu în mod legitim, din doctrina kantiană a autonomiei voinţei, din repudierea ierarhiei obiective a valorilor aflate în strânsă relaţie unele cu altele, independente de conştiinţa umană, ierarhie care dominase până atunci gândirea occidentală în felurite chipuri – în viziunea platoniciană a formelor reale eterne, aflate dincolo de lumea schimbării şi decăderii; în aceea a legii naturii, care, după Aristotel şi stoici, a fost

asimilată de concepția creștină, în special tomistă, despre Dumnezeu, natură și relația omului cu aceste entități; în concepția metafizică asupra naturii ca structură rațională; în naturalismul obiectiv al lui Locke și al utilitariștilor, precum și al urmașilor acestora din mișcările liberale și socialiste. Dar în al doilea rând, gândirea lui Kant conține un element și mai adânc, care se regăsește cumva exprimat în doctrina despre voință.

Kant este considerat, într-o măsură mai mare decât Hume, responsabil de trasarea unei granițe nete între lumea naturii și lumea scopurilor, principiilor și valorilor. Câtă vreme valorile erau entități obiective aparținând ordinii realului, motivele invocate pentru a justifica o conduită sau alta – de exemplu, supunerea față de o autoritate, participarea la război sau sacrificarea propriei persoane (ori a altora) – erau căutate în însăși natura lucrurilor, în *rerum natura* obiectivă, în structura unică, coerentă și independentă de dorințele sau gândurile oamenilor; elementele acestei structuri erau susceptibile de a primi o explicație în termenii relațiilor pe care le aveau cu întregul. Dacă însă conduita autentic morală constă în urmărirea anumitor scopuri de dragul lor, indiferent de consecințe, indiferent de natura lumii – a faptelor, a evenimentelor, a lucrurilor pe care filosofii sau oamenii de știință încearcă să le descrie și să le explice –, atunci apare ideea că viața este sau ar trebui să fie orientată în vederea unui scop ori a unor scopuri considerate supreme – la nevoie, trebuind jertfită de dragul acestora. Poate că această idee nu este în întregime nouă (sursele sale sunt iudaice și protestante), dar ea a câștigat teren în acest context. Scopurile supreme se justifică atât pe sine, cât și tot ce este diferit de ele, sunt scopuri în sine care nu au nevoie de nici o explicație sau justificare din partea unui sistem atotcuprinzător mai larg.

În opera lui Kant, această concepție este modificată profund prin insistența permanentă asupra faptului că imperativele morale categorice de acest fel trebuie să aibă un caracter rațional: maxime universale impuse tuturor ființelor raționale într-o situație dată. Dar impactul pe care Kant l-a avut asupra conștiinței europene, probabil, prin intermediul ideilor lui Fichte și ale romanticilor, nu ținea de aspectul rațional al doctrinei sale (care nu era nou, de

vreme ce era atât de familiar învățăturilor iluministă și romano-catolică), ci de tonul rigid și vehement al comandamentelor absolute, literalmente implacabile – o voce pe care omul o aude înlăuntrul său, căci altminteri s-ar plasa în afara moralei, devenind orb și surd la ceea ce este cu adevărat important. Nu a fost nevoie decât de transformarea noțiunii kantiene de eu rațional în ceva mai larg și mai impersonal și de identificarea acestei entități mai mari cu un scop în sine, autoritatea supremă a întregii gândiri și acțiuni, pentru a crea un nou absolutism, o formă și mai îngrozitoare a „Dumnezeului muritor"[1] *à la* Hobbes. De aceea, gânditorii conservatori din secolul al XIX-lea au venerat concepția politică lui Burke, elaborată mai empiric, mai flexibilă și mai tolerantă la nivel politic – deși în ea se găsește sursa autorității exercitate în numele tradiției –, despre marea societate a celor vii, a celor morți și a celor încă nenăscuți. De aici, venerarea fluxului istoriei în care eu nu sunt decât o picătură în afara căreia nu însemn nimic; sau a spiritului istoric al poporului (*Volk*) meu, invocat de Herder, față de care eu și viața mea nu suntem decât expresii trecătoare – pe scurt, expansiunea noțiunii de eu într-o suprapersonalitate cvasimetafizică ce reclamă loialitatea mea deplină, dorința de a-mi contopi sinele individual într-un mare tot colectiv căruia doresc să îi sacrific persoana mea și a altora, întrucât cred că acest sacrificiu mă va ridica la o statură pe care sinele meu empiric și mărginit nu ar fi putut să o atingă niciodată.

O dată ce această moralitate a scopurilor supreme pe care caut să le satisfac doar pentru că ele sunt ceea ce sunt, și nu datorită vreunei relații pe care ar avea-o cu un sistem atotcuprinzător care să includă și să explice realitatea ca întreg o dată ce această viziune înlocuiește vechile perspective religioase sau științifice, calea spre convingeri absolutiste de tot felul este deschisă. Unii autori propovăduiau o morală personală absolută față de datorie, reprimarea totală a emoției în respectarea legii morale. Alții erau gata să jertfească orice de dragul scopurilor estetice – creării operelor de

---

[1] *Leviathan*, cap. 17, în ed. Richard Tuck, Cambridge, New York etc., 1991, p. 120.

artă –, arta pentru artă, liberă de orice compromis din considerente sociale sau personale, cu atât mai puțin din obligații morale; ei aplicau modèle estetice în viața politică și socială, ceea ce a avut urmări dezastruoase. Alții credeau în descoperirea și transmiterea adevărului, a unui adevăr ca scop în sine, indiferent cât de subversiv se dovedește la nivel social sau cât de dureros este pentru indivizi – adevărul științific, social sau moral, cu smulgerea măștilor convenției, cu distrugerea miturilor prin care societățile se mențin uneori în viață.

În domeniul politicii, aceasta a luat forma glorificării adevăratului purtător al dezvoltării sociale, indiferent cum era el conceput – statul, comunitatea, Biserica, cultura, clasa socială –, dar îndeosebi națiunea, concepută ca sursa reală și realizarea perfectă a vieții sociale. În cazul societăților relativ independente, dezvoltate din punct de vedere social și cultural, această percepție a națiunii ca sursă esențială a autorității morale a îmbrăcat o formă relativ blândă – de exemplu, în Anglia, Olanda sau în țările scandinave, ca și în teritoriile de peste mări aflate sub dominația politică sau culturală a acestora. În țările în care, ca urmare a înapoierii economice sau asupririi străine, revoltele de la finele secolului al XVIII-lea au descătușat un torent imens de ambiție și energie refulate și jignite, ce căutau să se exprime, să „fie și să facă ceva" (cum spunea Fichte)[1], să își cucerească un loc sub soare, această ideologie a luat forme fanatice și violente. Consider că naționalismul este sentimentul – sau conștiința – naționalității, exprimată într-o stare patologică de înflăcărare emoțională: rezultatul afronturilor provocate de cineva sau ceva asupra sentimentelor firești ale unei societăți sau al barierelor artificiale ridicate în calea dezvoltării ei normale. Aceasta duce la transformarea ideii de autonomie morală a individului în autonomia morală a națiunii, a voinței individuale în voința națională căreia indivizii trebuie să i se supună, cu care trebuie să se identifice și ai cărei executanți activi și devotați trebuie să fie. Doctrina libertății sinelui, elaborată de Kant în încercarea de a depăși ceea ce îi părea un pericol pentru liber-

[1] SW vi 383.

tatea morală, şi anume acceptarea unui univers mecanic, impersonal şi supus determinismului, în care opţiunea era iluzorie, a ajuns să fie exaltată şi chiar pervertită într-o doctrină a istoriei cvasipersonalizate, văzută ca purtătoare a voinţei colective, a voinţei de evoluţie, de putere şi mărcţie, o viziune jumătate biologică, jumătate estetică, în centrul căreia stă conceptul de interes şi de scop al naţiunii ori al statului-naţiune, văzut ca un fel de operă de artă creatoare, aptă să se dezvolte autonom. Aceasta este o analogie pe care o foloseşte chiar raţionalistul Hegel: el vede în statul-naţiune forţa creatoare a spiritului – *Weltgeist* –, care nu poate şi nu trebuie oprită din marşul ei victorios prin nici un fel de limitări sau bariere. Căci totul se subordonează principiului creator central, adică exclusiv spiritului.

Fireşte, nu vreau să spun că toate acestea au fost motivate de simple idei şi teorii: ideile nu se nasc doar din idei; în istoria gândirii nu există partenogeneză. Revoluţia Industrială şi erodarea unităţii europene provocată de Reformă, ca şi reacţia Germaniei împotriva Franţei după umilinţele suferite la sfârşitul secolului al XVI-lca şi în secolul al XVII-lea – toate acestea au fost factori decisivi pentru ce s-a întâmplat. Dar nu trebuie să subestimăm nici rolul ideilor. În deşteptarea de proporţii a conştiinţei naţionale a minorităţilor persecutate, a claselor şi naţiunilor oprimate sau înapoiate, revoltate împotriva dominaţiei nedrepte sau umilirii exercitate mai ales de străini, în revoltele care au avut loc în America Latină şi în Italia în secolul al XIX-lea, în Africa şi Asia în secolul XX, aceste idei influente – autonomia voinţei unei naţiuni sau a unei societăţi, scopuri în sine în forme socializate (idei pe care Kant le avansase iniţial doar în domeniul, aparent liniştit, al teoriei etice) – s-au amestecat cu doctrinele explozive ale unor Herder şi Rousseau, formând o masă critică ce a dus până la urmă la explozii de amploare. Şi totuşi, trebuie să repet, nimic din toate acestea nu ar fi putut fi mai depărtat de gândirea lui Kant, acest internaţionalist pacifist, gânditor raţional şi luminat, profund preocupat de drepturile şi libertăţile individuale.

Şi mai depărtate de orice temă a meditaţiei kantiene sunt evoluţiile patologice ale naţionalismului din vremurile noastre, ale acelei

mişcări (de departe, cea mai puternică din secolul nostru – chiar în zilele noastre) a cărei influență înfricoşătoare nici un om din secolul al XIX-lea, oricât de perspicace ar fi fost, nu o prezisese. Nimeni, din câte ştiu, nu a profetizat vreodată recrudescența narcisismului național modern: autoadorarea popoarelor, convingerea lor în superioritatea nemăsurată față de celelalte popoare şi, implicit, în dreptul de a le domina. Ca să ne convingem de aceasta, nu trebuie decât să comparăm conceptul de libertate națională, în forma în care a fost susținut, să zicem, de democrați precum Mazzini sau Michelet, cu teza eliminării nemiloase a tuturor obstacolelor posibile care îi stau în cale, indiferent dacă ele vin dinăuntru sau dinafară, adică ideea unui război sfânt împotriva tuturor rivalilor, pentru putere – clase sau asociații interne şi forțe externe, şi anume celelalte națiuni. Acest lucru este cu atât mai adevărat în cazul fraților monstruoşi ai naționalismului – rasismul şi fanatismul religios. Este o mare deosebire chiar între înflăcăratele *Cuvântări către națiunea germană* ale lui Fichte şi aceste mişcări feroce – cele mai înfricoşătoare şi mai barbare fenomene din vremea noastră. Aşa ajung ideile să se transforme în opusul lor: limbajul păcii devine o armă de război, iar apelurile la rațiune devin divinizarea puterii materiale nelimitate despre care se presupune uneori că întruchipează însăşi rațiunea, iar alteori, că neagă şi luptă împotriva pretențiilor ei.

RABINDRANATH TAGORE ȘI CONȘTIINȚA NAȚIONALITĂȚII

Mă simt jenat să îmi mărturisesc ignoranța cu privire la civilizația indiană, chiar în legătură cu cele mai valoroase și mai importante aspecte ale acesteia, și sper să fiu iertat pentru acest lucru. Nu pot decât să invoc ca scuză faptul că, atunci când o cultură este depărtată geografic și izolată istoric de alta, punțile sunt foarte dificil de construit și de trecut; că este greu de transpus într-un mediu străin ceea ce e mai profund într-o cultură, cea mai directă și mai autentică voce în care ea își vorbește sieși și altora: arta sa. Toți cei care, la fel ca mine, au fost educați în Anglia știu că așa se întâmplă chiar în cazul literaturilor clasice ale Greciei și Romei. Ele stau la baza civilizației occidentale. Au fost transmise neîntrerupt, din generație în generație, încă de la începuturile lor. Și cu toate acestea, traducerile în engleză din Homer, Eschil sau Virgiliu, oricât de bune, nu izbutesc să redea trăsăturile de geniu ale originalului. Voi continua această idee. Aș dori să susțin, poate pripindu-mă puțin, că nimeni nu a simțit cu adevărat prezența geniului citind poezie lirică în traducere. Proza descriptivă transmite stări ale intelectului sau spiritului, idei sau situații care țin de fondul comun al experienței umane – acestea pot fi comunicate, într-o mare măsură, desigur, și în traducere. Nimeni nu trebuie să citească rusește pentru a recunoaște geniul lui Tolstoi, nici ebraică sau greacă pentru a fi impresionat profund de Biblie. Într-o oarecare măsură, acest lucru este adevărat și în cazul literaturii dramatice, dar și al epopeilor, baladelor – al povestitorilor a căror proză sau poezie se bazează pe cunoașterea universal umană a personajului și acțiunii. Nimeni nu se poate îndoi că influența traducerilor din Shakespeare asupra francezilor, germanilor sau rușilor a fost imensă. Molière, Schiller,

Ibsen, deşi poeţi, pot fi transpuşi pe o pânză străină. Dar chiar acolo unde poezia stă în cuvinte mai mult decât în imagini sau în acţiune – la Racine, Corneille şi, dacă nu mă înşel, la Calderón, ca şi la maeştrii moderni ai dramei poetice – Yeats, Hofmannstahl, Eliot, Lorca, Claudel –, traducerile nu redau suficient. Admirăm versiunile când cunoaştem originalul şi ne gândim cât de remarcabile sunt îndemânarea, ingeniozitatea şi sensibilitatea traducătorului; bănuiesc însă că puţini sunt cei care pot fi cu adevărat impresionaţi de o traducere dacă aceasta nu este, ea însăşi, o creaţie poetică independentă. Iar faptul că forţa operei traduse se datorează de obicei tot atât de mult imaginaţiei, cât şi geniului traducătorului este altă problemă. Transsubstanţieri de acest tip sunt meritorii, uneori mărețe, dar sunt creaţii noi, nu punţi, nu acel mediu care se eclipsează redând cât se poate de fidel, prin care un traducător cu adevărat dedicat acţionează şi trăieşte – precum un actor – în personajul şi viaţa originalului. Acesta este întâi de toate cazul poeziei pure, lirice şi profund personale. Traducerea, în sensul în care se aplică prozei sau naraţiunilor în versuri, îmi pare aici aproape de neatins. Poezia se află în cuvinte, iar cuvintele aparţin unei anumite limbi, ele provin dintr-un stil unic de viaţă şi de simţire pe care îl transmit, adresându-se direct celor care sunt capabili să gândească şi să simtă în acea limbă, fie că este limba lor maternă, fie că nu: „Poezia este ceea ce se pierde prin traducere" – aceste cuvinte, atribuite poetului american Robert Frost[1], redau, în opinia mea, corect adevărul.

Reflecţiile de mai sus sunt, în primul rând, o scuză menită să-mi atenueze propriile carenţe în cunoaşterea literaturii indiene: chiar proza, epopeile şi filosofia clasică, citită prin lentilele întunecate ale traducătorului, îmi pare întotdeauna poetică şi, mai ales, lirică. Aceste consideraţii mă apropie de subiectul pe care doresc să îl discut, şi anume Tagore, Tagore şi conştiinţa naţionalităţii. Deşi există numeroase elemente, factori, semne şi criterii ale identităţii naţionale, unul dintre ele, poate cel mai puternic, este, desigur,

---

[1] În Louis Untermeyer, *Robert Frost: A Backward Look*, Washington, 1964, p. 18.

limba. Importanța ei poate fi contracarată de combinații de alți factori, istorici, sociali şi geografici, dar este foarte puternică. Cu cât un om este mai evoluat, mai matur şi mai conştient de sine, cu atât va gândi şi va simți mai degrabă în cuvinte decât în imagini senzoriale. Cineva l-a întrebat cândva pe eminentul economist care a fost Lordul Keynes dacă el gândeşte în cuvinte sau în imagini. Acesta a răspuns: „Gândesc în gânduri". Replica era amuzantă, însă neadevărată şi, probabil, nu îşi propunea să fie luată în serios: la drept vorbind, era lipsită de sens. Gândim în cuvinte sau în imagini: se spune despre copii, oamenii primitivi, artişti şi poate chiar despre femei că ei gândesc mai mult în imagini decât în cuvinte. Însă o dată ce începem să comunicăm coerent, viețile noastre sunt dominate de simboluri convenționale care, în cea mai mare parte, sunt cuvinte. Consider că Tagore, care a fost un mare maestru al cuvintelor, a vorbit cu o fină intuiție despre limbă şi despre relația acesteia cu viața socială şi politică; ceea ce a spus prezintă un interes considerabil pentru noi în ziua de azi.

Nu îmi propun să proslăvesc sau să atac naționalismul. Naționalismul este responsabil deopotrivă pentru realizări mărețe şi pentru crime oribile; cu siguranță, el nu este pretutindeni singurul factor distructiv din zilele noastre – ideologia, religioasă sau politică, şi lupta oamenilor pentru putere ori pentru urmărirea unor interese care nu sunt naționale, dar au fost şi continuă să fie la fel de revoluționare, brutale şi violente. Cu toate acestea, naționalismul îmi pare cea mai puternică forță în lumea de astăzi. În Europa, unde a dobândit pentru prima dată o forță de proporții copleşitoare – fiind una dintre multele forțe declanşate de Revoluția Franceză –, era inițial aliat cu alte forțe: democrația, liberalismul şi socialismul. Dar ori de câte ori acestea din urmă şi-au pierdut credibilitatea, naționalismul a învins invariabil, subjugându-şi rivalii şi făcându-i virtualmente neputincioşi. Romantismul german, socialismul francez, liberalismul englez, democrația europeană au fost compromise şi distorsionate de naționalism. Toate aceste ideologii s-au dovedit neputincioase în fața avalanşei de mândrie şi lăcomie naționale care au culminat în conflictul din 1914. Cei care au nesocotit forța naționalismului, precum Norman Angell sau Lenin, ori

ideologii imperiilor dinastice, ai cartelurilor capitaliste mondiale, în special cei care credeau că îl pot stăvili şi canaliza pentru propriile scopuri, nu au reuşit să prezică evenimentele, iar adepții lor au fost, în consecință, pedepsiți. Comunismul, de exemplu, a devenit o forță uriaşă, dar nu a putut face progrese decât în alianță cu sentimentul național. Acesta îmi pare a fi cazul Chinei şi al regiunilor din Asia guvernate odinioară de Franța sau Olanda, al Africii şi al Cubei. Când marxismul intră în conflict cu sentimentul național – ne putem gândi cu toții la exemple din istoria recentă –, el are de suferit atât în principii, cât şi ca mişcare, indiferent dacă alianța cu naționalismul poate contribui la puterea materială şi la succesul său.

Putem fi tentați să condamnăm deschis naționalismul ca forță irațională şi înrobitoare, cum au făcut, de exemplu, catolicii şi marxiştii, internaționaliştii luminați şi foştii imperialişti, care se simțeau culpabili; şi, fireşte, numeroasele victime din toate clasele, rasele sau religiile. Mi se pare însă şi mai important să îi înțelegem rădăcinile. Naționalismul derivă cel mai adesea dintr-un sentiment rănit sau jignit al demnității umane, din dorința de a fi recunoscut. Această dorință este, desigur, una dintre cele mai mari forțe care pun în mişcare istoria omenirii. Ea poate lua forme oribile, însă, în sine, nu este un sentiment anormal sau respingător.

Consider că dorința fierbinte de a obține recunoaştere a devenit pretutindeni în zilele noastre mai puternică decât oricând. Această entitate proteică îmbracă multiple forme care se întrepătrund şi interacționează: individuale şi colective, morale, sociale şi politice. Cu toate acestea, ea îşi păstrează identitatea în toate ipostazele. Statele mici pretind să fie recunoscute ca entități suverane cu un trecut, prezent şi viitor proprii, luptând pentru egalitate cu statele mari şi clamând dreptul la supraviețuire, dezvoltare, libertate şi exprimare. Săracii doresc să fie recunoscuți ca ființe omeneşti în adevăratul sens al cuvântului şi ca egali ai bogaților; evreii doresc să fie recunoscuți de creştini; negrii, de albi; femeile, de bărbați; cei slabi, de cei puternici. În cadrul statelor moderne centralizate, minoritățile muncesc şi luptă pentru putere şi statut: în societățile bogate, fenomenul este, poate, resimțit mai acut, căci aici conştiința

de clasă este una dintre cele mai influente forme pe care le îmbracă dorința de a fi recunoscut. De exemplu, în Marea Britanie, ea este poate cea mai profundă sursă a nemulțumirilor sociale. Revoluția economică „de catifea" ce a avut loc atât aici, dar și în alte părți ale Europei, a vindecat numeroase hibe economice, a contribuit la ridicarea standardului de viață, la multiplicarea posibilităților de progres economic și de putere politică pe o suprafață și la un nivel nemaiîntâlnite până atunci. În orânduirile mai puțin nedrepte ale vremurilor noastre, nu nesiguranța economică sau neputința politică deprimă imaginația multor tineri din Occident, ci sentimentul ambivalenței statutului lor social – îndoieli cu privire la locul căruia îi aparțin și căruia doresc sau merită să îi aparțină. Pe scurt, ei suferă din pricina insuficientei recunoașteri.

Acești oameni pot să fie bogați, interesați de activitatea lor, conștienți de faptul că statul le protejează interesele de bază, și totuși nu se simt recunoscuți. Recunoscuți de către cine? Firește, de către „oamenii din vârf", de către clasa conducătoare. Într-o societate guvernată de oligarhie – de exemplu, de aristocrația ereditară (clasă care aproape că nu mai există în Europa contemporană) –, nevoia de recunoaștere poate lua forma luptei politice echitabile a unei clase împotriva alteia. În Anglia și în multe țări occidentale, situația este mult mai complexă: cei nerecunoscuți sau prea puțin recunoscuți sunt conștienți de existența, în societate, a unui grup de persoane care, chiar dacă nu dețin neapărat controlul politic, dau totuși tonul în viața socială, culturală sau intelectuală. Acești oameni fac parte din partide politice rivale: ceea ce au în comun este încrederea în sine, izvorâtă din poziția sigură de arbitri ai modului general în care viața trebuie trăită, în care oamenii trebuie să gândească, să scrie, să privească, să educe, să participe la dezbateri, să trateze alte ființe umane și, în general, să se manifeste în viața publică și privată. Chiar atunci când se revoltă împotriva unei instituții sau dogme politice ori sociale, ei o fac pe tonul potrivit, vorbesc pentru că sunt îndrituiți, nu tolerați, ca membri ai unei elite naturale. Fără îndoială, cei care se află în afara acestei clase au tendința de a exagera puterea sau coeziunea elitei; totuși, în societățile inegale, oamenii știu cel mai adesea cine stă în calea afir-

mării lor. Elita există. În Anglia, ea mai este, în parte, ereditară, legată de instituțiile publice de învățământ, de vechile universități și de facultățile umaniste, având un sentiment de solidaritate pe care cei care doresc să fie acceptați de ea îl invidiază și îl admiră. În unele cazuri, ei se pot preface că disprețuiesc elita, descriindu-o ca inutilă, decadentă, reacționară, ca o clasă condamnată, condamnată la dispariție de forțele istoriei; dar în același timp o invidiază și caută să îi fie pe plac chiar atunci când consideră însăși ideea de statut social drept categorie nedemnă pentru clasificarea ființelor omenești, ceea ce duce la mânia contestatarilor confruntați cu conștiința, inexorabilă și resentimentară, a poziției lor sociale.

Cei excluși nu sunt neapărat săraci sau lipsiți de putere politică. Conceptul lui C.P. Snow de „două culturi" mi se pare eronat; ceea ce îl face însă plauzibil este faptul că numeroși specialiști în științele naturii din țările anglo-saxone se simt excluși dintr-o lume pe care și-o imaginează de invidiat în comparație cu a lor. Chiar atunci când se recunoaște și se afirmă pretutindeni că acești oameni de știință sunt în mod obiectiv mai originali, mai influenți și mult mai importanți pentru viitorul societăților decât elita umanistă și birocrații educați de ea, ei nu resimt vreo consolare, căci știu cine domină cu adevărat scena. Această situație paradoxală apare ori de câte ori un proces ce afectează vital dezvoltarea societății este în contratimp cu alt proces sau grup de procese la fel de importante. Nedreptatea, oprimarea, mizeria nu par suficiente, cel puțin în istoria recentă, să genereze condiții de revoltă sau de schimbare dramatică. Oamenii vor continua să sufere timp de secole în societăți a căror structură devine stabilă prin acumularea și conservarea întregii puteri necesare în mâinile unei anumite clase. Revolta se poate declanșa numai când această ordine slăbește dintr-un motiv sau altul (ipoteza marxistă a influenței invențiilor tehnologice este elocventă), când se produce o „contradicție", adică atunci când dezvoltarea unui factor – de exemplu, deținerea autorității sau controlului politic de către un grup conducător – nu mai este compatibilă cu alt atribut la fel de necesar, cum ar fi, poziția economică ori capacitatea de administrare. Într-un asemenea mo-

ment, echilibrul sistemului este perturbat şi conflictele izbucnesc, oferind celor care încearcă să răstoarne starea de *status quo* posibilităţile corespunzătoare de a modifica distribuţia puterii.

În lumea noastră, criza este provocată de faptul că talentul şi succesul individual, puterea şi aptitudinile economice, uneori chiar influenţa politică, sunt în contratimp cu un factor important: dorinţa de a avea un anumit statut social. Lipsa unui statut adecvat, umilirea părinţilor şi sentimentul de nedreptate şi indignare al copiilor îi împinge pe oameni la extremism social şi politic. El poate lua forme sociale sau estetice, dar nu neapărat politice; aceasta a fost principala forţă din spatele unor fenomene precum „tinerii furioşi", „beatnik-ii" sau pătimaşii „hippy" în America şi, într-o oarecare măsură, ceea ce Anthony Crosland a numit în Anglia Mişcarea Aldermaston, care, deşi evident inspirată de un idealism politic şi social sincer, a fost la rându-i stimulată de nemulţumirea de clasă şi de o acută conştiinţă de statut a membrilor săi.

Acesta nu este un fenomen fără precedent în lumea occidentală. Este de-acum un truism faptul că una dintre cauzele Revoluţiei Franceze a fost imensa disproporţie dintre puterea economică a clasei de mijloc franceze în secolul al XVIII-lea şi lipsa ei de recunoaştere politică şi socială. Revoluţionarii din secolele XIX şi XX au fost de multe ori fiii unor oameni capabili şi lipsiţi de privilegii ereditare, care fuseseră excluşi, respinşi sau puşi într-o poziţie incorectă şi stânjenitoare în ierarhia vremii. Aceasta era evident şi pentru Rusia. Printre sursele forţei mişcării revoluţionare ruse a fost combinaţia dintre indignarea morală şi politică, îndreptată contra unui regim corupt şi opresiv, şi lipsa unui statut onorabil în cazul celor ale căror resurse şi educaţie îi îndreptăţeau să joace un rol pe care statul li-l refuza inflexibil. În Imperiul Rus, marii antreprenori ai comerţului şi industriei aflate într-o rapidă dezvoltare – oameni înzestraţi cu abilitate, imaginaţie şi ambiţie excepţionale – s-ar fi putut îmbogăţi şi dobândi putere economică, dar, în cea mai mare parte, nu puteau ocupa poziţii onoarabile şi responsabilităţi ce reveneau Curţii şi unui regim bazat încă pe aristocraţie. Mândria şi sentimentul moral pot prevala şi chiar prevalează asupra intereselor materiale: fiii, educaţi în spiritul liberalismului im-

portat din Occident, aveau tendința de a simpatiza cu mişcarea revoluționară, îmbrățişând uneori cu ardoare cauza acesteia, opțiune care se opunea deschis ordinii economice, nu doar politice, pentru care luptaseră cu succes părinții lor capitalişti. În Europa Centrală şi în Balcani, lucrurile s-au petrecut analog: tineri cu resurse suficiente pentru a-şi permite o educație mult superioară majorității conaționalilor (mai ales dacă studiau în străinătate) s-au orientat către direcții şi atitudini politice extremiste datorită inferiorității umilitoare a statutului social al familiilor lor. Cred că acelaşi lucru s-a întâmplat şi cu descendenții burgheziei bogate, persecutate de paşalele din Turcia, Egipt, Siria şi Irak.

Nemulțumirea este de cele mai multe ori îndreptată împotriva unei elite identificabile, a stâlpilor sistemului – de exemplu, paşalele. Astfel, țintele atacurilor sunt chiar disidenții, oameni precum Franklin Roosevelt, Stafford Crippses, Bertrand Russell şi nenumărații revoluționari girondini sau radicali de origine aristocratică din Franța, Rusia sau America, oameni care, oricât de radicale le-ar fi vederile, sunt percepuți ca aparținând clasei conducătoare, manifestând aplombul, obiceiurile şi gusturile acesteia.

Sursele nemulțumirii sunt însă mai adânci: ele stau în singurătate, în sentimentul de izolare, în distrugerea acelei solidarități pe care doar societățile unite şi omogene îl conferă membrilor lor. Ruskin, Morris şi, înaintea lor, Fourier, Marx şi Proudhon ne-au învățat că un grad înalt de industrializare şi mecanizare duce la dezintegrarea societății, la degradarea celor mai profunde valori umane – afecțiune, loialitate, fraternitate, sentimentul unui ideal comun –, toate acestea fiind jertfite în numele progresului, identificat cu ordinea, eficiența, disciplina, producția. Suntem cu toții cât se poate de familiarizați cu rezultatele: dezumanizarea constantă a oamenilor şi transformarea lor în proletari, mase, „material uman" şi carne de tun. Cu timpul, această stare de lucruri îşi poate genera propriile antidoturi: deşteptarea indignării revoluționare printre cele mai lucide şi mai sensibile victime sau chiar printre părtaşii la acest proces, dacă manifestă destulă voință. Această indignare este alimentată de o dorință enormă de a reface ceea ce ei consideră a fi unitatea socială, armonia şi egalitatea distruse (indiferent dacă

acestea au existat sau nu). În acelaşi timp, revoluţionarii invocă iubirea dezinteresată şi respectul reciproc pe care se bazează orice relaţie umană autentică.

Această pretenţie de a fi tratat ca om şi ca egal stă la baza revoluţiilor sociale şi naţionale din epoca noastră: ea reprezintă forma modernă a dorinţei arzătoare de a fi recunoscut – dorinţă violentă şi periculoasă, dar importantă şi îndreptăţită. Recunoaşterea este reclamată de indivizi, grupuri, clase, naţiuni, state, de mulţimile mari de oameni pe care îi uneşte un sentiment comun de nemulţumire la adresa celor care (cel puţin aşa cred ei) i-au jignit sau umilit, le-au negat acel minim pretins de demnitate umană, le-au provocat sau au încercat să le provoace decăderea în propriii ochi la un nivel insuportabil. Naţionalismul din ultimele două secole este sfâşiat de acest sentiment. Naţionalismul este consecinţa directă a rănilor suferite de sentimentul apartenenţei comune la o naţiune, cultură sau rasă. De cele mai multe ori, el îmbracă una dintre următoarele două forme, la fel de agresive. Prima este conştientizarea carenţelor, condamnarea înapoierii sau inadecvării şi nerăbdarea de a învăţa de la o cultură sau de la o naţiune superioară, pentru a rivaliza cu aceasta şi a-i deveni egal, pentru a obţine recunoaşterea prin mijloace paşnice sau a o smulge pe căi violente. Aceasta este ambiţia oamenilor noi şi a statelor noi: să ajungă din urmă, să depăşească şi să obţină tot ce impune epoca modernă – putere economică, unificare politică, cunoştinţe tehnologice şi culturale – până când „ei“ nu îşi vor mai putea permite să se uite cu dispreţ la „noi“.

Pretenţia de a fi recunoscut ia alteori forma izolaţionismului resentimentar – dorinţa de a ieşi din confruntarea nedreaptă şi de a ne concentra asupra virtuţilor noastre, pe care le descoperim a fi mult superioare calităţilor lăudate ale rivalului admirat sau la modă. Aceasta este forma firească pe care o îmbracă mândria rănită, atât în cazul indivizilor, cât şi în cel al naţiunilor. Raţionalizarea acestui sentiment ne este dureros de familiară. Trecutul nostru, moştenirea noastră conţin elemente mult mai nobile şi mai bogate decât zorzoanele străinului; a tânji după valorile veneticului este, oricum ar fi ele, o atitudine înjositoare, o trădare a trecutului nostru. Singura cale de

a ne regăsi sănătatea spirituală şi materială este de a reveni la vechile izvoare care odinioară, poate într-un trecut confuz şi greu de desluşit, ne-au făcut puternici, admiraţi şi invidiaţi.

Cei care au studiat istoria Rusiei sunt la curent cu celebra dezbatere din secolul al XIX-lea dintre prooccidentali şi slavofili – un caz paradigmatic. Cei dintâi pledau pentru ştiinţă, scepticism religios, domnia raţiunii, culturalizare, libertate – toate roadele civilizaţiei care înflorea în Occident. Cei din urmă denunţau acelaşi Occident pentru lipsă de umanism, pentru filistinismul sec, obtuz, formal şi calculat, ce oscilează între autoritarismul orb (catolic) şi atomizarea individualistă (protestantă), „jungla“ competiţiei capitaliste, nedreptăţile sociale şi, mai presus de toate, lipsa de afecţiune în relaţiile dintre fiinţele umane. Slavofilii cereau o întoarcere la societatea „organică“, „integrală“ din trecutul nepătat al Rusiei, când nu exista nici birocraţie, nici prăpastia adâncă între clasele create în urma ruperii lui Petru cel Mare de tradiţie. Ei invocau sentimentul profund de fraternitate ce unea odinioară triburile slave, când oamenii îşi aparţineau unul altuia şi nu reclamau drepturi – căci un drept nu este decât o graniţă, un zid despărţitor între oameni, ceva care exclude şi îndepărtează, o normă de care oamenii legaţi prin sentimente fireşti, ca membrii unei familii, nu au nevoie pentru a trăi în pace şi demnitate, urmărind binele comun. Consecinţa evidentă asupra căreia vreau să atrag atenţia este că prooccidentalii şi slavofilii au reprezentat faţa şi reversul aceleiaşi monezi – aspiraţia la recunoaştere. Aceasta nu a dispărut după 1917.

Acelaşi mod de a gândi şi simţi îl aveau romanticii germani – scriitorii şi gânditorii care şi-au cucerit conaţionalii cu ideea că naţiunea este o mare entitate colectivă ce exprimă *die Volksseele*. Ei au preferat înţelegerea intuitivă, „sintetică“ şi sensibilitatea poetică în dauna calculului şi analizei ştiinţifice, raţionalismului şi individualismului „cartezian“, a „democraţiei aritmetice“ şi a vieţii moarte, mecanice a Occidentului decadent – adică a francezilor, care îi zdrobiseră şi îi decimaseră în secolul al XVII-lea, umilindu-i cultural în secolul al XVIII-lea. Chiar în independenta, mândra şi prospera Anglie, această stare de spirit s-a articulat şi s-a accentuat prin idealizarea tradiţiei şi discreditarea raţionalismului

de către Burke şi Coleridge sau în neomedievalismul celor care doreau revenirea la acea *Merrie England* preindustrială şi la vechea religie – sau măcar la restaurarea ei sub forma unei democrații conservatoare ori a unui socialism creştin ce ar repune în drepturi unitatea distrusă dintre viața socială şi cea spirituală. Acest sentiment se regăseşte aproape pretutindeni în Europa. El este tot o formă a dorinței de a fi recunoscut – a ceea ce noi suntem şi putem fi cu adevărat, a misiunii şi valorii noastre în istorie –, o recunoaştere care, dacă nu vine din partea altor națiuni, ne poate fi acordată, în orice caz, de cunoştințele şi rudele noastre. Aceste încercări de retragere în sine de dragul forței interioare vădesc întotdeauna ceva din atitudinea față de strugurii acri: dacă „ei" nu vor să ne recunoască, atunci „noi" nu avem nevoie de „ei"; şi, mai mult, îi dispreţuim, îi considerăm condamnați: „ei" reprezintă „Occidentul putred". Tot ce ei consideră a fi viciile noastre, primitivismul şi infantilismul nostru; virtuțiile care ne lipsesc şi pe care ei pun preț – sofisticare, simț politic sau o viziune modernă – nu sunt nicidecum defecte, ci virtuți morale şi spirituale pe care ei sunt prea orbi ca să le poată măcar concepe.

Consider că ceva asemănător stă la baza atitudinii resentimentare a noilor națiuni, care au schimbat jugul dominației străine cu cel al despotismului unui individ, al unei clase sau al unui grup din interiorul societății lor, admirând etalarea triumfătoare a puterii brute în formele cele mai opresive şi mai arbitrare, chiar acolo unde nevoile sociale şi economice nu reclamă un control autoritar. Liberalii deplâng şi condamnă, pe bună dreptate, asemenea evoluții. Este necesar totuşi să le înțelegem. A le înțelege nu înseamnă neapărat a le scuza; dar nici nu le putem arăta cu un deget dispreţuitor înainte de a fi înțeles faptul că cetățenii fostelor colonii pot prefera tratamentul dur pe care li-l aplică conaționalii în locul celei mai luminate dominații exercitate de străini. Acest sentiment nu este ciudat sau dezonorant. Conştiința că, deşi orice tip de oprimare este detestabil atunci când cel care îmi comandă aparține comunității, națiunii, clasei, culturii sau religiei mele, umilința este mai mică decât atunci când vine din partea unor străini, oricât de

politicoşi şi dezinteresaţi ar fi, oricât de departe ar fi de intenţia de intimidare, exploatare sau dominaţie – şi a simţi în felul acesta este, desigur, de înţeles.

Şi totuşi, dorinţa de autoguvernare, de recunoaştere, de egalitate morală şi socială nu este totdeauna aptă de a fi satisfăcută o dată cu dobândirea independenţei politice. Cultura străină poate avea un impact profund asupra culturii mele chiar atunci când, în unele privinţe, a pătruns în civilizaţia mea, distorsionând-o şi, parţial, înrobind-o; de vreme ce cândva am gustat din ea, nu o pot elimina din sistemul meu fără să fiu prejudiciat, nu pot închide ochii sau respinge ceea ce este adevărat, bun, încântător sau nobil doar pentru că vine de unde nu trebuie. O dată ce am luat contact cu astfel de lucruri, nu le mai pot uita; şi dacă, mânat de orgoliu sau de dorinţa de independenţă, încerc să înlătur toate amintirile din sistem, aceasta nu se poate face decât plătind un preţ scump şi dezonorant, îngustându-mi vederile şi impunându-mi chingi anacronice, o revenire deliberată la standardele provinciale, la o anumită intoleranţă, blocarea creşterii, xenofobie agresivă şi suprimarea voluntară a ceea ce tocmai ieri ştiam că este adevărat – acuzaţii aduse, pe bună dreptate, şovinismului şi izolaţionismului. Aceasta constituie o problemă pentru toate noile instituţii ce îşi propun eliberarea de vechii stăpâni, fără să uite toate lecţiile pe aceştia li le-au predat. Cum remarca pe bună dreptate Karl Marx în cazul Angliei şi al Indiei, stăpânii nu au motive altruiste; ei şi-au transmis cunoştinţele nu de dragul elevului, ci din propriile interese. Cu toate acestea, chiar dacă Marx are dreptate, englezii şi-au condus supuşii indieni – uneori, poate, cu brutalitate – prin stadiile inevitabile ale dezvoltării materiale şi intelectuale, într-un timp mult mai scurt şi cu un efect mult mai puternic decât dacă aceste populaţii ar fi fost lăsate de capul lor.

M-am îndepărtat mult de Tagore, cu care începusem; aş dori să revin la el, întrucât aceste reflecţii, aşa cum sunt, provin din lectura unor scrieri şi cuvântări ale sale. Cunoştinţele mele despre istoria relaţiilor anglo-indiene sunt mult prea reduse; prin urmare, ceea ce voi spune poate fi neadevărat, irelevant sau nesăbuit. Citindu-l însă pe Tagore, mai ales rândurile despre rolul educaţiei şi al unficării

în India, cred că problemele cu care s-a confruntat nu sunt în întregime diferite de cele care au stârnit atenția criticilor și reformatorilor din Rusia ori Germania în secolul al XIX-lea – și din alte țări, Statele Unite și, cu siguranță, America Latină în secolul XX. Ca urmare a îndelungaților ani de dominație străină, toate aceste culturi s-au găsit – indiferent de stadiul de dezvoltare – într-o poziție ambivalentă. Căci, pe de o parte, modelele străine expun o societate pericolului apariției maimuțelor și papagalilor, al distrugerii talentelor native sau, în orice caz, al deturnării căii proprii de dezvoltare a acestora de dragul unor scopuri străine. Pe de altă parte, otrava – dacă este otravă – pătrunde prea adânc. Germanii nu i-ar putea uita pe clasicii greci și latini, nici dreptul roman, nici pe scriitorii francezi din *le grand siècle* care au stat la baza educației lor. Experiența rușilor este și mai instructivă. Petru cel Mare a provocat poporului său un șoc traumatic: a dărâmat ziduri, a deschis ușile și ferestrele, a pus bazele unei clase educate care, încă de la naștere – adoptând obiceiuri și mentalități nerusești și folosind o limbă străină, franceza –, s-a separat de majoritatea poporului, ce continua să trăiască în condiții de sărăcie medievală, ignoranță și incultură, considerându-i pe cei educați niște semiextratereștri.

Rana era prea adâncă: problema vindecării ei l-a preocupat pe orice rus educat și interesat de problemele vieții publice timp de două secole. Cei mai lucizi dintre aceștia și-au dat seama că efectele invaziilor culturale franceze sau germane nu pot fi rezolvate prin ignorarea lor sau prin izgonirea invadatorilor: ceasul nu putea fi dat înapoi, deoarece Rusia era o parte a lumii. Baricadarea tuturor intrărilor și ieșirilor, construirea unui zid chinezesc nu ar fi putut împiedica pătrunderea forțelor politice și economice din exterior, ce răspundeau unor forțe la fel de puternice stârnite, inevitabil, în interior. Unii reacționari aprigi susțineau acest punct de vedere: dacă opriți educația laică și așa-numitul progres, înghețând Rusia în starea în care se află acum, atunci infecția ce vine din Occident va fi stopată sau, cel puțin, se va răspândi mai lent. Dar această metodă, ce amintește de atitudinea înțeleptului stoic – tăierea tuturor punților către lumea exterioară –, nu a reușit niciodată până acum. Nici o cultură arhaică nu este capabilă să împiedice

evoluția unui popor modern. Noul trebuie grefat pe vechi: este singura alternativă la petrificare sau la maimuțăreala jalnică a unui original străin, prost înțeles. O națiune, dacă trebuie să se dezvolte, nu poate fi tratată mult timp ca o plantă exotică: ea nu se poate dezvolta decât în aer liber, într-o lume publică, aparținând tuturor. Nimeni nu poate fi constrâns să se hrănească exclusiv cu ceea ce este expirat și „fetid", păstrat cu grijă la lumină artificială, dacă vrea să nu fie oprit din creștere.

Din cât am citit din Tagore, cred că o problemă asemănătoare este aceea cu care s-a confruntat India către sfârșitul secolului al XIX-lea. Înțelepciunea lui Tagore nu este nicăieri mai evidentă decât atunci când alege dificila cale de mijloc, evitând atât Scylla modernismului radical, cât și Charybda tradiționalismului mândru și sumbru. (Știu că unii credeau că Tagore a făcut prea multe concesii Occidentului; mărturisesc că nu am avut această impresie după citirea, în engleză, a operelor sale. Consider că a știut să păstreze linia de mijloc.) A nu ceda tentației de a exagera în punctul critic – doctrină extremistă care hipnotizează compatrioții și lumea, cucerind adepți, o faimă nemuritoare și un sentiment de glorie și de împlinire personală –, în schimb, a căuta să afli adevărul, asumându-ți riscul disprețului și al amenințărilor venite din ambele părți – stânga și dreapta, prooccidentali și tradiționaliști –, aceasta mi se pare una dintre cele mai rare forme de eroism.

Pe de o parte, Anglia, pe de alta, extraordinarul trecut al Indiei. Tagore și-a dat seama că literatura engleză este în același timp o amenințare și o binefacere. Într-un eseu intitulat *Vicisitudinile educației*, el scria că cei care uită India și se identifică cu engleza pe care o învață la școală sunt precum „căpeteniile barbare, [...] care se îmbracă cu haine europene și se împodobesc cu mărgele de sticlă ieftină din Europa"[1]. Tolstoi remarcase foarte clar și elocvent în tratatele sale pedagogice că la o asemenea situație se ajunge acolo unde educația nu mai are nici o legătură cu viața elevilor în-

---

[1] Rabindranath Tagore, *Towards Universal Man*, Londra, 1961, p. 45. Toate citatele din Tagore sunt luate din această culegere; referințele ulterioare menționează exclusiv numărul paginii.

şişi, ci doar cu altă viață, inaccesibilă, de dincolo de mări. Nevrozele interne apărute ca urmare a unor astfel de conflicte nu se limitau la India. Unele fenomene din viața americană se pot datora – deşi nu sunt sigur - faptului că fiii imigranților din țările nonanglo-saxone erau (şi sunt) crescuți în spiritul unor Shakespeare, Dickens şi Thackeray sau Hawthorne, Mark Twain şi Melville; şi, la drept vorbind, ce altceva să citească? Aceste cărți extraordinare le vorbeau despre formele de viață care ar fi putut fi trăită de strămoşii de origine anglo-saxonă, poate olandeză, germană sau scandinavă, dar care nu seamănă nici pe departe cu viețile duse de bunicii lor în oraşele şi satele din Rusia, Boemia ori Grecia sau în aşezările evreieşti, sau în cătunele siciliene ori siriene, cu atât mai puțin în jungla africană. Tagore scrie că atunci când se produce o astfel de situație, discrepanța dintre educație şi viață devine acută, şi cele două „se batjocoresc şi se insultă precum două personaje dintr-o farsă"[1], drept care el îndeamnă la resuscitarea limbii bengali, un mediu natural, cel puțin pentru unii dintre compatrioții săi, şi nu o haină de împrumut, oricât ar fi de comodă. În acelaşi timp, el şi-a dat seama că nu era nici posibil, nici de dorit ceea ce voiau unii să facă, şi anume să trântească uşa civilizației engleze, să se vindece de boala occidentală, să se întoarcă în trecut, la simplicitatea primitivă a unei epoci fără maşini, respingând darurile otrăvite ale Occidentului – industrializarea şi întreaga degradare şi distrugere a valorilor umane fireşti aduse de aceasta.

Ştia că relația Indiei cu Anglia, în ciuda tuturor beneficiilor, a fost totuşi nesănătoasă: englezii veniseră mai întâi ca negustori, apoi ca stăpâni şi, în ciuda unor oameni excepționali care au slujit India cu devotament şi s-au pus realmente în serviciul acesteia (pe care Tagore îi menționează elogios), relațiile de stăpân şi supus au pervertit natura amândurora, întrucât nici unuia nu i-a fost uşor să îl recunoască pe celălalt ca ființa umană, să îl iubească sau să îl urască precum dorea, ca egal, ca *semblable*. Acesta este fenomenul pe care Hegel l-a descris minunat în *Fenomenologia spiritului*, urmat la o

---

[1] p. 46.

sută de ani, într-o manieră cu totul diferită, de E.M. Forster. Totuşi, Tagore a înțeles caracterul şi realizările britanicilor – şi le-a admirat. Nu a judecat cu patimă Anglia şi Europa; aprecierile sale îmi par calme, lucide şi corecte. Nu tot ce au adus englezii trebuie şters cu buretele sau aruncat peste bord. Ce-i drept, nu se poate crea într-un mediu care este expresia şi purtătorul unei experiențe străine: un astfel de limbaj stânjeneşte inevitabil pe oricine este străin de el, funcționând ca o cămaşă de forță pentru gândirea şi imaginația sa, forțându-le să se dezvolte în direcții nefireşti, uneori – ca în cazul lui Conrad sau al lui Apollinaire – dobândind o virtuozitate strălucitoare, luând-o alteori pe căi penibil de groteşti. Prima cerință a libertății – independența, conştientizarea condiției de cetățean egal al lumii – este de a fi capabil să vorbeşti cu vocea proprie: o prostie rostită cu vocea ta este preferabilă înțelepciunii distilate din experiența altora. „Ceea ce au adus englezii poate fi valoros, dar ei nu sunt de-ai noştri. [...] Nu vom reuşi niciodată dacă vom încerca să privim cu ochii altora, fiindcă i-am pierdut pe-ai noştri“[1], spunea Tagore în cuvântarea către Congresul din 1908. Engleza este fereastra deschisă către lumea largă; a o închide ar însemna – consider că acesta este crezul lui Tagore – o crimă împotriva Indiei. O fereastră, însă, nu este o uşă: este absurd să nu faci decât să te uiți pe fereastră. Britanicii „se poartă de parcă noi nici nu am exista [...], ca şi când am fi nişte nulități totale“[2] – însuşi Morley fiind vinovat de aceasta.

Cum trebuie să se conducă indienii ca să nu fie dependenți de poziția în care îi plasează ceilalți? Doar dobândind putere. Citez din nou din Tagore: „Singurul dar autentic este darul puterii; toate celelalte sunt deşertăciuni.“[3] La fel ca Tucidide în dialogul melian, la fel ca Machiavelli ori ca toți marii realişti, el a înțeles că ignoranța şi escapismul utopic, hrănite prin eludarea sentimentală a adevărului, pot fi uneori tot atât de dăunătoare ca cinismul

[1] p. 121.
[2] p. 117.
[3] p. 123.

şi brutalitatea. Pentru a ilustra acest lucru, Tagore relatează povestea copilului şi stăpânului. Copilul, ameninţat continuu de animale mai puternice decât el, i se adresează disperat stăpânului: „Stăpâne, de ce toate aceste creaturi încearcă să mă devoreze?“. Stăpânul răspunse: „Ce pot să fac eu, copile? Când mă uit la tine, eu însumi sunt atât de tentat...“[1] Din această fabulă minunată şi tulburătoare, Tagore trage concluzia că trebuie să fim puternici, întrucât, în lipsa puterii, nu va exista nici egalitate, nici dreptate. Egalitatea tuturor statelor, mari şi mici, este o mostră de ipocrizie idealistă. Dreptatea pentru cei slabi este rară, pentru că este greu de obţinut, iar fiinţele omeneşti sunt aşa cum sunt. A le modifica în aşa fel încât să devină altceva este un deziderat utopic. Trebuie să încercăm să ameliorăm condiţia oamenilor prin mijloacele de care dispunem, nu pretinzându-le virtuţi intangibile, pe care numai sfinţii le pot depăşi.

Oamenii pretind recunoaştere: foarte bine. Nu o vor obţine decât atunci când vor fi puternici. Trebuie să obţină puterea prin cooperare şi organizare, fără să aştepte recunoştinţă. Există şi alte căi de obţinere a puterii, însă Tagore le respinge: amoralismul nietzschean şi violenţa sunt autodistructive, întrucât ele generează violenţă din direcţia opusă. În această privinţă, el era de acord cu Mahatma Gandhi şi cu Tolstoi; dar nu accepta simplificările provocatoare ale lui Tolstoi, atitudinea lui anarhistă, care duce la autoizolare, nici idealurile esenţialmente apolitice şi religioase ale lui Gandhi (aici, poate, mă înşel). Pentru Tagore, chiar atunci când gândeşte în termeni pur culturali, organizarea înseamnă obţinerea tehnicilor occidentale; în plus, este nevoie de construirea unor punţi între oamenii educaţi şi mase, deoarece, în absenţa acestei condiţii, se va ajunge la elitism, oligarhie, oprimare şi, în cele din urmă, ca de obicei, la marele strigăt nemulţumit al maselor care doresc recunoaştere; apoi, răsturnarea structurilor sociale şi mişcările revoluţionare, care sunt poate inevitabile şi îndreptăţite atunci când lucrurile au mers prea departe, dar care pretind costuri prea ridicate pentru întronarea dreptăţii.

---

[1] *Ibid.*

Nu. Puterea trebuie obținută în mod organizat, chiar nemilos, dar prin mijloace paşnice. Englezii „ne jignesc respectul față de noi înşine“[1]. O fac pentru că suntem săraci: când vom fi puternici, ne vor fi frați. Până atunci, ne vor dispreţui şi nu vor fraterniza cu noi. Numai celui care are i se va da. Cerşitul nu ne va aduce decât pierderea pe mai departe a sentimentului meritelor noastre. Câtă vreme India este slabă, ea va fi intimidată, ignorată şi umilită. Aceasta este nota – auzită de mai multe ori în acest secol – care vesteşte zorile trezirii conştiinței de sine a unei clase, națiuni sau a unui continent. Numai cei care se respectă vor fi respectați de ceilalți. Aşadar, trebuie să ne emancipăm, altminteri nimeni nu ne va ajuta. Într-adevăr, dacă ei ne vor ajuta prea mult, vom rămâne în aceeaşi măsură neliberi. Englezii spun că ne-au dat un sistem juridic. Este posibil, dar ceea ce dorim noi, ceea ce doresc toți oamenii, este omenia, şi „a primi doar justiția [...] este ca şi cum am cere pâine şi am primi o piatră. Piatra poate fi rară şi prețioasă, dar nu ne potoleşte foamea.“[2] Foamea nu se va potoli până când nu ne trezim şi facem ordine în casa noastră. Internaționalismul este un ideal nobil, dar nu poate fi obținut decât atunci când fiecare verigă a lanțului, adică fiecare națiune, este suficient de puternică pentru a susține tensiunea necesară.

Unul dintre cele mai mari merite ale lui Tagore, semnul acelei înțelegeri şi intuiții directe a lumii reale cu care poeții sunt prea puțin creditați, este de a fi înțeles acest lucru. L-a înțeles într-o vreme în care atmosfera era suprasaturată de internaționalism. Rasele, comunitățile, națiunile erau statornic îndemnate să îşi abolească frontierele, să îşi distrugă trăsăturile definitorii, să înceteze disputele reciproce şi să se amestece într-o mare societate universală. Aceasta era destul de frumos ca ideal suprem: s-ar potrivi unei lumi în care popoarele să aibă aproximativ aceeaşi putere şi acelaşi statut. Atâta timp însă cât existau mari inegalități, aceste predici adresate celor slabi, care se mai aflau în căutarea recunoaşterii sau chiar a unei dreptăți elementare ori a mijloacelor de

---

[1] p. 137.
[2] *Ibid.*

supraviețuire, nu ar fi avut alt efect (presupunând că ele ar fi fost ascultate) decât „unitatea“ pe care a obținut-o copilul cu tigrul care l-a înghițit. La fel stau lucrurile cu doctrinele pieței libere și dezarmării. Unitatea trebuie obținută printr-o uniune între egali sau, cel puțin, între cei nu foarte inegali. Libertatea pentru știucă înseamnă moarte pentru crap. Cei care sunt risipiți, slabi, umiliți, oprimați trebuie să fie mai întâi adunați laolaltă, întăriți, eliberați; trebuie să li se ofere șansa de a crește și de a se dezvolta, cel puțin, într-o oarecare măsură, prin propriile resurse naturale, pe propriul pământ, în limba lor, cu amintiri pe care nu le-au împrumutat de la alții; să nu fie total sau permanent îndatorați, cultural și economic, vreunui binefăcător din afară.

Acesta este elementul etern valabil în naționalism, adevărata și singura condiție a autodeterminării – strângerea legăturilor naționale, în absența cărora nu există marele lanț al umanității. De fiecare parte a lui se află cele două mari sofisme, atât de puternice și de atrăgătoare: fie lupii înfometați, îmbrăcați în hainele internaționalismului sincer, predicând oilor relele șovinismului meschin și distructiv al micilor puteri; fie oile bolnave, care visează să fie înghițite de lupi, să renunțe la bătălia inegală și să fie înglobate în ceea ce își închipuie cu naivitate că ar fi o unitate mai mare, pierzându-și identitatea, trecutul și necesitățile firești – dorința de a se declara falimentare, de a fi șterse de pe rol, de a renunța la povara libertății și responsabilității.

Tagore s-a menținut consecvent pe poteca îngustă, fără să își trădeze concepția despre un adevăr atât de greu de înțeles. A condamnat atașamentul romantic exagerat pentru trecut – ceea ce numea legarea Indiei de trecutul ei „precum o capră de sacrificiu priponită de un par“[1], acuzându-i pe adepții acestei idei – pe care îi considera reacționari – că nu cunoșteau esența libertății politice și faptul că însăși noțiunea de libertate politică este preluată de la gânditorii englezi și din cărțile lor. Opunându-se cosmopolitismului, susținea că indienii trebuie să stea pe picioarele lor, așa cum stăteau și englezii. În 1917 a denunțat încă o dată pericolul

[1] p. 186.

de a „lăsă totul la discreția voinței arbitrare a stăpânului“[1], fie acesta brahmanul, fie englezul. A afirmat că India trebuie să se debaraseze de englezi, dar trebuie să nu renunțe la adevărurile care guvernau viața englezilor. India poate fi lovită pe la spate de oamenii ei – teroriști sau pacificatori. Credea că așa ceva nu poate fi destul de eficient. Spunea că indienii sunt mulți, că țara este suficient de mare, ceea ce le permite să lupte pentru scopurile lor prin presiuni pașnice; și dacă toate milioanele de indieni vor continua pe această cale, până la urmă vor învinge. Și așa s-a întâmplat.

Cum spuneam, este mai ușor să exagerezi și să înclini spre o extremă. Pesemne, numai cei care exagerează sunt pomeniți în istoria acțiunii sau gândirii. Platon, chiar Aristotel, autorii Evangheliilor, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx – toți au exagerat. Este mai ușor să predici pătimaș unei țări să adopte o ideologie de proporții, revoluționară, centralizând, simplificând și subordonând totul unui singur scop, unui singur om sau unui singur partid. Nu este greu să ceri revenirea la trecut, să le spui oamenilor să întoarcă spatele diavolilor străini, să trăiască doar prin propriile mijloace, mândri, independenți și lipsiți de griji. India a auzit astfel de voci. Tagore a înțeles, și-a plătit tributul și a rezistat. Mi se pare că, în timpul vieții sale lungi și deosebit de rodnice, s-a dedicat mai mult activității creatoare decât celei sociale sau politice; a încercat să facă numai ce era frumos și să spună doar ce era adevărat. Acest lucru i-a impus autodisciplină, răbdare și integritate excepționale. Formulându-și ideile sociale, culturale și, întâi de toate, educaționale, a încercat să rostească adevărul complex fără simplificări exagerate – și în această măsură a fost, probabil, cel mai puțin ascultat. Filosofului american C.I. Lewis îi aparțin câteva vorbe remarcabile, pe care le-am prețuit mereu: „Nu există nici un motiv *a priori* care să ne facă să credem că adevărul, o dată descoperit, se va dovedi interesant.“ Cu toate acestea, este desigur mai bine ca vorbele să fie adevărate decât interesante. Pot să înțeleg foarte bine că o țară, și mai ales o țară mare, cu un trecut

---

[1] p. 193.

bogat, cu un viitor, probabil, şi mai bogat, are motive întemeiate să fie mândră de unul dintre cele mai rare daruri ale naturii, un poet de geniu care, chiar în momentele de criză profundă în care s-a adresat compatrioţilor, care aşteptau nu raţiune, ci semne şi miracole, nu a cedat, ci le-a spus cu fermitate numai ce vedea, adică adevărul.

Postfață

Cartea de față este o culegere de nouă eseuri ale lui Isaiah Berlin, autor a cărui operă este remarcabilă deopotrivă prin erudiție și prin vastitatea domeniilor abordate. Eseurile reunite în acest volum analizează geneza și evoluția unor curente de gândire, influente în mod explicit sau latent asupra mentalității contemporane, precum socialismul, romantismul sau naționalismul.

Opera lui Isaiah Berlin oferă cititorului român ocazia familiarizării cu un studiu tipic de istorie a ideilor: destinul ideilor în istorie, influența lor asupra practicii umane se produc în moduri adeseori nebănuite atât de autorii, cât și de adepții sau adversarii lor fanatici. Ideile, răstălmacite sau doar interpretate în noi contexte, au o viață proprie și un destin, în fond, imprevizibile. Ele devin mari supoziții, împărtășite tacit atât de mentalitățile colective, cât și de intelectuali, originea lor fiind adeseori uitată. Legat de caracterul imprevizibil al evoluției ideilor, „tema" centrală – dacă dorim neapărat să identificăm vreuna – a studiilor lui Isaiah Berlin este respingerea reducționismului științific în practica politică, a încercărilor de a proiecta sau raționaliza teoretic, în mod exagerat viața socială sau practica politică. Adepții viziunilor utopice, fie de dreapta, fie de stânga, au greșit nu prin ignorarea presupuselor legi obiective ale dezvoltării sociale, ci tocmai prin credința că asemenea legi ar putea fi descoperite sau utilizate în scopuri tehnice, precum legile naturii.

Aceasta este tema pe care, abundent documentat, o ilustrează primele două studii ale acestui volum: „Simțul realității" și „Discernământul politic". Eșecul încercărilor de aplicare a unor practici sociale din trecut, sau nepotrivite mediului în care sunt implantate,

este explicabil nu prin greşeli de calcul sau prin proasta înțelegere a presupuselor „legi ale istoriei“, ci prin absența unor calități precum flerul, simțul contextului şi abilitatea de a aprecia din ochi o situație. Ceea ce caracterizează aşadar un om politic de succes nu este corecta învățare a manualelor de artă a guvernării, ci tocmai posesia acestor abilități „inefabile“, imposibil de transmis în mod explicit, calități tipice mai degrabă artiştilor inspirați decât savanților, mai ales savanților „de laborator“. A crede că metode calchiate după cele ştiințifice pot fi aplicate în guvernarea societății este greşit (asemenea metode nu dau niciodată rezultatele scontate) şi periculos (în măsura în care monstruozitățile istoriei pot fi puse, în mare, pe seama încrederii oarbe în metode „ştiințifice“ de organizare a viitorului civilizației). Asemenea metode trebuie substituite de înțelegerea empatică a contextului – calitate pe care Berlin o admiră la istoricii şi scriitorii de talent.

Metoda şi asumpțiile lui Isaiah Berlin se dezvăluie cititorului, uneori în chip neaşteptat, pe parcursul cărții. Studiul „Filosofia şi represiunea guvernamentală“ analizează raportarea filosofiei la ideea de constrângere politică, conexiunea cu totul specială dintre filosofie şi libertatea socială. Dacă primele două eseuri conțineau unele clişee tipice gândirii conservatoare, asistăm acum la o pledoarie pentru originalitate şi nonconformism, pentru autonomia creativității filosofice în raport cu ştiința. Contradicția este, poate, aparentă: Berlin este un adversar consecvent al reducționismului ştiințific. Două dintre eseurile reunite în această carte sunt consacrate ideilor marxiste şi socialiste: fin cunoscător al operei şi influenței predecesorilor „utopici“ ai lui Marx şi Engels, Berlin se referă pe larg la evenimentele politice propriu-zise legate de ascensiunea mişcărilor socialiste în Europa şi la conflictele dintre facțiunile acestei mişcări. Fireşte, istoricul ideilor nu trebuie să adopte un platonism metodologic: ideile nu sunt generate doar de alte idei; ele sunt stimulate în egală măsură de evenimente politice şi sociale. Într-o prezentare echilibrată şi complet lipsită de etichetări doctrinare pătimaşe, Berlin expune asumpțiile de bază ale marxismului (supoziția că toate conflictele sociale vor putea fi complet eliminate în viitor, numai în măsura în care se recunoaşte mai întâi

caracterul ireductibil al luptei de clasă prin intermediul căreia trebuie interpretate atât conflictele sociale de moment, cât şi întreaga istorie de până atunci; învestirea unei anumite clase sociale – proletariatul – cu atribute mesianice, interesele sale fiind interesele „veritabile“ ale întregii omeniri). Ironic sau nu, succesul revoluţiei socialiste în Rusia a infirmat predicţiile istoriciste ale lui Marx, ale cărui teorii prevedeau succesul socialismului în societăţile occidentale, mult mai industrializate. Astfel, succesul revoluţiei socialiste în Rusia şi eşecul ei în lumea occidentală este încă o ilustrare a autonomiei ideilor în istorie, a capacităţii ideilor (politice) de a evolua imprevizibil, independent de autorii lor.

Acest laitmotiv este reluat de eseul „Kant, un precursor paradoxal al naţionalismului“. Potrivit lui Berlin, ideile din filosofia practică a lui Kant, în special supoziţia autonomiei eului, au contribuit, prin intermediul lui Fichte, la ascensiunea naţionalismului în secolul al XIX-lea. Eseul despre „Revoluţia romantică“, deşi singurul din volum a cărui tematică nu este explicit politică, insistă asupra supoziţiilor şi implicaţiilor morale ale acestei mişcării de idei: valorizarea intrinsecă a libertăţii şi creativităţii umane, a fidelităţii absolute faţă de sine, a eroismului lipsit de calcule utilitare, precum şi abandonarea ideii tradiţionale de„armonizare“ a omului într-un întreg prestabilit (natura, o ierarhie concepută teologic) căruia i-ar aparţine. (Marxismul ar constitui o reacţie antiromantică în măsura în care reabilitează supoziţia tradiţională, preluată din Hegel, a unui întreg cuprinzător al evoluţiei sociale, întreg ce acţionează conform propriilor legi şi cu care voinţa liberă a unui individ nu poate rivaliza, fiind posibil, cel mult, să i se adapteze.)

Eseul despre „Angajarea artistică“ descrie metamorfozele ideii de implicare politică a intelectualilor: idee originară în Occident, în special în Franţa, ea a dobândit în Rusia o evoluţie hipertrofică, dominând cu titlu obsesional gândirea tuturor scriitorilor ruşi din secolul al XIX-lea. Acesta este probabil textul cel mai interesant pentru oricine este preocupat de domeniul mai general al mentalităţii est-europene. Cititorul român va putea găsi asemănări considerabile între, pe de o parte, disputele din cadrul criticii literare ruse privind relaţia artistului cu politicul şi sensul acestei implicări

politice şi, pe de altă parte, problemele tipice ale culturii româneşti ante- şi interbelice. În fine, textul despre Rabindranath Tagore, redactat în scopul unei prezentări comemorative, constituie un elogiu la adresa acestei personalităţi culturale al cărui nume este legat de emanciparea Indiei de sub dominaţia colonială engleză. Isaiah Berlin îl admiră pe Tagore pentru echilibrul şi lipsa de fanatism pe care le-a manifestat în soluţionarea spinoasei probleme a afirmării specificului unei civilizaţii originale, ce resimţise influenţa ireversibilă a Occidentului.

Din toate aceste eseuri emană spiritul nonpartizan şi obiectiv al lui Isaiah Berlin, pretutindeni preocupat să respingă simplificările exagerate, judecăţile subiective şi fanatice. Aceasta nu înseamnă, fireşte, că acele mentalităţi, care ele însele au evoluat în fanatism sau au influenţat cursuri de acţiune fanatice, nu ar trebui explicate şi înţelese în contextul genezei lor. Acest context este adeseori acela al răstălmăcirii unor idei care, la origine, nu au fost motivate câtuşi de puţin de considerentele care au ajuns să fie invocate pentru folosirea lor abuzivă – exemplul tipic îl constituie metamorfoza ideii kantiene de autonomie a voinţei în exaltarea fanatică a spiritului naţional în opera lui Fichte). Nimic nu i-a fost mai străin lui Isaiah Berlin decât monismul axiologic, ignorarea pluralismului valorilor şi diversităţii ireductibile a mentalităţilor umane. Metoda sa constă în a identifica marile supoziţii care au influenţat istoria intelectuală, conexiunile lor, adeseori neaşteptate, cu practica politică şi evidenţierea – nu atât evaluarea – argumentelor care au fost, implicit sau explicit, invocate în sprijinul acestora. Cititorul obişnuit să vadă lucrurile în alb şi negru, cel care, de pildă, porneşte de la convingerea că unele curente de idei, precum socialismul sau naţionalismul, sunt intrinsec sadice sau lipsite de noimă, va avea ocazia nu numai să constate că lucrurile sunt în realitate mult mai complicate şi ţesătura de circumstanţe, mult mai fină, dar şi că motivele succesului sau eşecului unora dintre aceste ideologii sunt, la rândul lor, mult mai complexe decât par atunci când apelează la o analiză abstractă şi exclusiv teoretică.

Isaiah Berlin manifestă, în studiul istoriei ideilor, tocmai acele calităţi pe care ne învaţă să le admirăm la marii conducătorii po-

litici şi la criticii literari: tact, rafinament, simţul contextului şi sesizarea acută a premiselor şi a numeroşilor factori care stau la baza marilor supoziţii ale istoriei. Dacă ar fi să caracterizăm ideile exprimate efectiv de autorul *Simţului realităţii*, am putea spune despre ele aceleaşi lucruri pe care cititorul le va afla despre idei în genere: ele sunt cel mai adesea combinaţii, uneori inconsecvente, ale mai multor asumpţii nu pe deplin conştientizate – uneori exagerate, alteori neduse până la capăt. Miza ideilor lui Berlin – consecinţele şi aplicabilitatea lor – nu este întotdeauna uşor de urmărit.

A fost Isaiah Berlin un relativist? Liberal? Conservator? Iraţionalist? Adept al diversităţii şi nonconformismului intelectual? Fiecare dintre aceste caracterizări – reciproc incompatibile – pot fi susţinute de pasaje izolate din opera sa, deşi, cu siguranţă, el nu s-ar fi regăsit în nici una dintre ele. Stilul lui Berlin este de aşa natură, încât de îndată ce ne simţim îndreptăţiţi să tragem o concluzie generală despre orientarea autorului, descoperim că ne-am pripit şi că am ignorat o distincţie sau o nuanţă esenţială în lumina căreia trebuie să reinterpretăm tot ce citisem până atunci. (Aceasta conferă o valoare literară de *suspence* lucrării.) Eseul „Simţul realităţii" cochetează cu ideea că realismul politic ar trebui preţuit în sine şi că încercarea de a aplica metodele ştiinţifice în înţelegerea societăţii ar fi *ipso facto* neinspirată. Ştiinţe precum economia sau sociologia, parţial, psihologia, care utilizează pe scară largă metode matematice, au dobândit totuşi un statut respectabil în ultimul secol – aspect pe care Berlin nu îl menţionează, cel puţin, nu prin exemple. Ar fi dispreţuit el orice tip de matematizare a ştiinţelor sociale, preferându-i calităţile artistice? „Filosofia şi represiunea guvernamentală" este un elogiu adus filosofiei ca interogare continuă a supoziţiilor şi contestare revoluţionară a valorilor prestabilite – probabil că nu aceasta este neapărat impresia pe care majoritatea membrilor departamentelor de filosofie din vremurile noastre o au despre profesia lor: progresul în filosofie, cel puţin în cea de orientare analitică, pare a fi uneori la fel de anevoios şi aparent plictisitor precum în ştiinţe. Ar fi considerat oare Berlin o asemenea activitate o denaturare a ideii de filosofie? Studiile despre marxism (scrise înaintea căderii Cortinei de Fier) degajă o imagine ambiva-

lentă a acestei ideologii: Berlin îi analizează riguros componentele, însă nu argumentează în favoarea vreunuia; dacă lasă impresia că dezaprobă această ideologie în întregul său, este mai degrabă pentru a se fi înşelat în profeţiile formulate decât pentru a fi fost inerent imorală. Nu este, de altfel, clar ce anume ar fi considerat Berlin ca fiind moral – adică diferit de eficient. Nu trebuie să ne aşteptăm din partea sa la o argumentare minuţioasă în favoarea adoptării unui punct de vedere într-o situaţie practică specifică – de exemplu, absolutism moral sau utilitarism. Un cititor obişnuit cu evaluarea riguroasă a argumentelor morale ar avea, probabil, multe de învăţat despre geneza istorică a perspectivelor discutate, însă va putea rămâne cu impresia neplăcută că Berlin atribuie ilicit valoare morală succesului practic. Autorul se abţine, în general, de la angajarea în favoarea unei tendinţe politice sau alteia ori a unei măsuri sociale specifice; atunci când o face, o face în mod nesistematic, oarecum în spiritul lui „aşa ne-am obişnuit să gândim". Ne putem aminti, de pildă, de Karl Popper, autor care nu a avut, poate, o înţelegere atât de fină a istoriei precum Berlin, însă a argumentat clar în favoarea unor măsuri de reformă socială, opunându-se sau alăturându-se vederilor unor gânditori politici din trecut ale căror idei au influenţat societatea modernă. Ar fi etichetat oare Berlin un asemenea demers drept naivitate, dogmatism şi lipsă de simţ al contextului? Dacă da (şi cred că aceasta este consecinţa vederilor sale), atunci nu cumva avem aici de-a face cu un refuz prudent de a-şi asuma riscuri şi de a prezenta argumente care să poată fi clar combătute? Singurul crez pe care Isaiah Berlin l-a avut neîndoielnic pare a fi: să nu exagerăm, dacă vrem să înţelegem lucrurile. Moderaţia, lipsa de patimă şi înţelegerea „din interior", empatică, a unor perspective net opuse constituie forte-le său metodologic. Nu cumva această atitudine poate fi ea însăşi exagerată atunci când ia forma absenţei oricărei angajări? Berlin nu scrie din punctul de vedere al unui intelectual aflat în căutarea unei lumi mai bune, ci mai degrabă din acela al unui spectator curios, relaxat şi înţelegător al scenei istoriei.

Revin la ceea ce este neîndoielnic valoros în această carte: teza originală şi amplu susţinută este aceea că idealurile umane nu sunt

reciproc compatibile, planificarea unei societăți omogene, în care să domnească armonia de valori, este intangibilă. Aceasta nu înseamnă relativism, ci doar pluralism – deoarece oamenii nu îşi creează valorile după bunul lor plac, iar cei care împărtăşesc ideologii diferite se pot înțelege şi îşi pot amesteca perspectivele în maniere care le fac de nerecunoscut; nu iraționalism, ci o salutară denunțare a reducționismului ştiințific. Ar fi probabil neinspirat a căuta aparente contradicții ori conexiuni îndoielnice din punct de vedere logic în textul lui Berlin. Ar fi greşit să pretindem ideilor lui Berlin să fie altceva decât a crezut el că sunt ideile în genere. Cred că pe Isaiah Berlin l-ar fi deranjat mult mai mult încercarea de a-l încadra într-un curent anume sau de a-i atribui o perspectivă unică decât eventuala depistare a unor inferențe discutabile. Căci ideile pot fi clasificate şi reclasificate în multiple – însă nu arbitrare – moduri. În fond, oamenii nu sunt atât de logici sau de consecvenți pe cât cred şi, cu siguranță, nu urmăresc o singură valoare. Pluralitatea atitudinilor intelectuale şi morale constituie un spectacol în sine admirabil.

LAURIAN KERTESZ

CUPRINS

„Nu suntem obligaţi să susţinem decât că există unele criterii ale realităţii, că dispunem de unele metode de a distinge realitatea de iluzie, piscurile reale ale munţilor de formaţiunile noroase, palmierii sau izvoarele reale de mirajele deşertului, caracteristicile reale ale unei epoci sau culturi de reconstrucţiile fanteziste, alternativele reale, realizabile la un moment dat, de alternativele realizabile, poate, altundeva sau altcândva, dar nu în societatea sau perioada respectivă. Diferiţi teoreticieni ai istoriei au încercat să îşi delimiteze domeniile în aceşti termeni. Dacă i-am întreba pe unii hegelieni de ce Shakespeare nu ar fi putut scrie *Hamlet* în Roma Antică, ei ar răspunde că spiritul greco-roman nu ar fi compatibil cu gândurile, sentimentele şi cuvintele lui Shakespeare. Marxiştii s-ar referi, pesemne, la «relaţiile» şi la «forţele de producţie» care, în Roma Antică, ar fi generat «inevitabil» o suprastructură culturală în care Virgiliu, şi nu Shakespeare, ar fi putut funcţiona. Montesquieu ar fi vorbit despre geografie, climate, despre «spiritul dominant» al sistemelor sociale diferite; Chateaubriand s-ar fi referit la diferenţa operată de creştinism, Gobineau ar fi invocat rasa; Herder, spiritul poporului, Taine, rasa, mediul şi momentul; Spengler, «morfologia» autonomă a culturilor şi civilizaţiilor reciproc exclusive şi aşa mai departe. A fi utopic, a te face vinovat de anacronism, a fi nerealist, «escapist», a nu pricepe istoria, viaţa sau lumea înseamnă a rata înţelegerea unui anumit set de legi sau de formule pe care fiecare şcoală le oferă în calitate de explicaţii pentru faptul că ceea ce se întâmplă trebuie să se întâmple într-o ordine precisă. Toate şcolile sunt încredinţate că există o ordine şi o cheie a înţelegerii sale, un plan, o geometrie sau o geografie de evenimente. Cei care o înţeleg sunt înţelepţi, ceilalţi rămân cufundaţi în beznă."

Lei 162 000

ISBN 973-87199-1-7

